Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lapenseereligieu0000jean

CHRISTIANISME
12.

DU MÊME AUTEUR

Les Historiens de l'esprit humain : Michelet, Renan, Taine, dans *La Tradition Philosophique et la Pensée française,* 1922. (F. Alcan, éditeur.)

Renan, d'après des documents inédits, 1923. (Perrin, éditeur.)

CHRISTIANISME

CAHIERS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE P.-L. COUCHOUD

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE RENAN

PAR

JEAN POMMIER

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

CHESTER C. McCOWN,
PACIFIC SCHOOL OF RELIGION
BERKELEY, CALIFORNIA

F. RIEDER ET Cie, ÉDITEURS

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

PARIS

M.CM.XXV

55668
P/772
PQ
2386
A39
P64
1925

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE : 60 EXEMPLAIRES SUR VÉLIN PUR FIL DES PAPETERIES LAFUMA, DE VOIRON, DONT 10 HORS COMMERCE, NUMÉROTÉS DE 1 A 60.

DROITS DE TRADUCTION ET DE REPRODUCTION RÉSERVÉS POUR TOUS PAYS. COPYRIGHT BY F. RIEDER ET Cie, 1925.

AVANT-PROPOS

« J'ai tout critiqué, et, quoi qu'on en dise, j'ai tout maintenu... Notre critique a plus fait pour la conservation de la religion que toutes les apologies. »

E. Renan, *Drames Philosophiques*, p. 262-263.

Le choix de notre sujet n'a pas besoin d'une longue justification. Des historiens français du Christianisme, Renan reste le plus éminent ; non que ses travaux n'aient pas été dépassés, mais parce qu'ils ont marqué dans cet ordre de recherches le premier et le plus grand pas. Sa curiosité ne s'est pas bornée aux origines chrétiennes : « Les sujets d'histoire religieuse, reconnaît-il [1]*, ont pour moi un attrait que je ne dissimule pas et auquel je ne sais pas résister. » Le siècle où il a écrit semble avoir pris conscience de son originalité en s'affirmant, par réaction contre Voltaire, hautement sympathique aux manifestations de l'esprit religieux.*

La pensée religieuse de Renan s'offrait donc à notre enquête, d'autant plus qu'à la différence de son système historique ou politique, elle n'a pas encore été étudiée d'ensemble. Le présent volume voudrait combler cette lacune : on y suivra la réflexion de Renan, non seulement dans ses grandes lignes, mais dans ses entrecroisements. On a surtout cherché la précision et la clarté dans l'ana-

1. *Etudes d'Histoire Religieuse*, p. VI.

lyse des textes, auxquels on renvoie abondamment, en sorte que ce travail fournit comme un index analytique *des questions traitées.*

Celles-ci sont loin d'épuiser la richesse du sujet. La religion pénétrant tous les recoins de l'âme qui en est éprise, une investigation complète n'eût pu faire tenir ses résultats dans le cadre de cette collection. On s'est donc borné à l'essentiel, et c'est d'un autre côté qu'on a porté l'effort. On a tâché de combiner l'ordre logique et l'ordre chronologique dans l'exposé des idées de Renan. On a marqué à l'occasion les faits biographiques qui ont pu agir sur cette évolution, mais sans se proposer d'ordinaire une recherche d'influences et de sources livresques qui n'est pas ici de mise. On a gardé la même sobriété dans l'indication des analogies que la pensée de Renan présente avec d'autres pensées.

Si l'ordonnance adoptée ne représente pas un tout dont les parties soient en étroite connexion, c'est que Renan lui-même n'a pas construit un système. Il n'allait pas — Taine le notait en 1862 *— « d'une vérité précisée à une autre. Il avait des impressions, ce mot dit tout ». Son « procédé pour écrire » éclaire sa façon de penser. Il jetait des « bouts de phrases, des têtes de paragraphes par-ci par-là. Quand il était arrivé à la sensation d'ensemble, il soudait et faisait le tout* [1]. *» A vrai dire, cette lyre d'Amphion n'a pas joué sur l'ensemble des matériaux conceptuels. De là vient que beaucoup sont restés épars. Mais on voit qu'ils n'étaient pas trop mal faits pour s'agencer.*

1. Cf. H. Taine, *Sa vie et sa correspondance*, t. II, p. 242, 244.

Bio-bibliographie sommaire[1]

Né en 1823, Ernest Renan ne devient maître de sa destinée qu'en sortant de S[t] Sulpice, en 1845.

1845-1851. Etudiant libre à Paris, il passe la licence ès-lettres et l'agrégation de philosophie ; il est deux fois couronné par l'Institut. On le charge d'une mission en Italie où il séjourne huit mois ; revenu à Paris, il s'installe avec sa sœur Henriette, et obtient un emploi à la Bibliothèque Nationale.

Cahiers et *Nouveaux cahiers de Jeunesse.* 1845-1846-1906, 2 vol.

L'Avenir de la Science. 1848-1849-1890.

Ernest et Béatrix et *Patrice*, dans *Fragments intimes et romanesques.* 1914, in-12.

Les Historiens critiques de la Vie de Jésus, dans *La Liberté de penser*, t. III. (1849).

1851-1860. Il entre à la *Revue des Deux-Mondes* (1851) et aux *Débats* (1853), passe son doctorat ès-lettres (1852), se marie et est élu membre de l'Institut (1856) ; il conquiert la notoriété par des articles très goûtés du public, qu'il recueillera dans :

Etudes d'Histoire religieuse (1857).

Essais de Morale et de Critique (1859).

En même temps, il donne (1858) une édition fort augmentée d'une étude *De l'origine du Langage* parue en 1848, et prélude à sa future *Histoire des origines chrétiennes* en initiant le grand public à certains travaux de critique biblique. Il traduit :

Le Livre de Job, 1858.

Le *Cantique des Cantiques*, 1860.

1. On n'indiquera, en fait d'ouvrages de Renan, que ceux que la présente étude utilise : ce sont les plus importants. Les dates qui suivent chaque titre sont celles de la composition (si on les connaît) et de la publication. L'éditeur est M. Lévy frères ou C. Lévy ; le format, sauf indication contraire, est l'in-8°.

1860-1870. Renan devient célèbre par sa *Vie de Jésus*, 1863 (13e éd., revue, 1867), que suivent les *Apôtres*, 1866, et *Saint Paul*, 1869.

Ces trois premiers livres de l'*Histoire des Origines du Christianisme* ont été préparés par deux voyages en Orient (1860-1861, Renan y perd sa sœur Henriette dont il écrit la biographie (*Henriette Renan*, 1862) ; 1864-1865). Il est nommé professeur au Collège de France en 1862, mais les catholiques réussissent à obtenir la suspension de son cours quatre jours après sa leçon d'ouverture, et le ministre Duruy le destitue (1864).

Les *Questions contemporaines* (1868) sont un nouveau recueil d'articles, dont le titre marque l'intérêt que l'historien du christianisme savait prendre aux choses de son temps. Il se présente même à la députation en 1869, en Seine-et-Marne, mais sans succès.

1870-1883. Il achève son *Histoire du Christianisme* par l'*Antéchrist*, 1873, les *Evangiles*, 1877, l'*Eglise chrétienne*, 1879, *Marc-Aurèle*, 1881. La guerre franco-allemande et la Commune lui inspirent des conseils à sa patrie *(La Réforme intellectuelle et Morale*, 1871), et donnent à sa pensée une certaine amertume, surtout sensible dans les *Dialogues philosophiques* (1re rédaction, 1871, révision : 1875, publication : 1876). A la même veine littéraire appartiendront des drames, *Caliban* (1878), l'*Eau de Jouvence* (1881). Rétabli dans sa chaire du Collège de France, en 1870, par le Gouvernement de la Défense nationale, élu membre de l'Académie française en 1878, auteur des *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse* que la *Revue des Deux-Mondes* publie de 1876 à 1882 et que l'éditeur C. Lévy lance en volume (1883), Renan connaît une vogue qui fait de lui, avec V. Hugo, le représentant le plus illustre de l'intelligence française. De cruels rhumatismes l'éprouvent à partir de 1874, et le tourmentent jusqu'à la mort.

1883-1892. — Son admirable énergie lui fait entreprendre, à peine finie l'*Histoire du christianisme*,

celle du *Peuple d'Israël.* Déjà à la fin de la période précédente, la traduction de l'*Ecclésiaste* (1881) se rattachait à cette entreprise, que Renan eut à peine le temps de mener à bonne fin, puisque, des cinq volumes qui composent cette Histoire, il n'en publia que trois (1887, 1889, 1891) : les deux derniers sont posthumes (1893). Outre un recueil de *Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse* (1884), — deux nouveaux drames, le *Prêtre de Némi*, 1885, l'*Abbesse de Jouarre*, 1886, recueillis avec les deux précédents dans *Drames Philosophiques* (1888), des *Discours et Conférences* (1887), les *Feuilles Détachées* (1892), attestent que le travail savant était loin d'épuiser l'activité de ce cerveau qui, même en vacances, n'a jamais relâché. Mort en 1892.

Abréviations employées dans ce livre

A. *L'Avenir de la Science.*
C. *Cahiers de jeunesse.*
D. *Dialogues et Fragments philosophiques.*
E. *Les Evangiles.*
F. *Fragments intimes et romanesques*, in-12.
H. *Etudes d'histoire religieuse.*
J. *Le Livre de Job.*
L. *La Liberté de penser*, t. III.
M. *Essais de morale et de critique.*
P. *Saint Paul.*
R. *La Réforme intellectuelle et morale.*
A. C. *L'Antéchrist.*
Ap. *Les Apôtres.*
Ca. *Le Cantique des Cantiques.*
D. C. *Discours et conférences.*
Dr. *Drames philosophiques.*
E. C. *L'Eglise chrétienne.*
El. *L'Ecclésiaste.*
F. D. *Feuilles détachées.*
H1 ; H2 ; H3 ; H4 ; H5 . *Histoire du Peuple d'Israël*, 5 volumes.
M. A. *Marc-Aurèle.*
M. H. *Mélanges religieux et historiques* (posthume, 1904).
N. C. *Nouveaux Cahiers de jeunesse.*
N. H. *Nouvelles Etudes d'histoire religieuse.*
O. L. *De l'Origine du Langage.*
Q. C. *Questions contemporaines.*
S. H. *Ma sœur Henriette*, précédant *Lettres intimes.* 1896.
So. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*
V. J. *Vie de Jésus.*
W. J. *Vie de Jésus*, 13e édition, revue.

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE

Le doute est si beau que je viens de prier Dieu de ne jamais m'en délivrer : car je serais moins beau, bien que plus heureux.

(N. C. 232).

DIEU

Un monde sans Dieu est horrible. Le nôtre paraît tel à l'heure qu'il est ; mais il ne sera pas toujours ainsi.

(D. 137).

Les cours du séminaire avaient habitué Renan à discuter de la nature et des attributs de Dieu. Un jour, s'imaginant professeur d'enseignement supérieur, Renan, âgé de vingt-trois ans, écrivit sa profession de foi pour sa leçon d'ouverture, et elle débutait ainsi : « Je crois un Dieu, supérieur à l'humanité. » (C., 353). Quel est donc ce Dieu dont Renan parle, auquel il croit ?

Nous pensons que, dès ce premier temps, Renan, qui répugne à l'anthropomorphisme psychologique, et à plus forte raison à l'anthropomorphisme matériel [1], ne s'attache à rien qui rappelle un Dieu moral et personnel, et s'applique surtout à analyser l'*idée* de Dieu.

Idée représentée chez nous par un mot bien singulier : *Dieu*. Sans article, est-ce un nom propre ? un nom commun ? Au moins Jéhova était-il un nom propre (N. C., 240). Quoi qu'il en soit, ce

1. « Dieu n'est homme ni de corps, ni d'esprit ». (C. 353).

n'est pas tel ou tel, c'est l'humanité qu'il faut interroger sur ce que nous nommons Dieu ; il faut trouver le fond commun sur lequel les instincts des races ont brodé, depuis les forces multiples des sauvages jusqu'à Jéhova. Le fond, c'est l'idée innée de l'*infini*, le souci de l'invisible. Partout et toujours, l'homme a dépassé la nature. C'est ce qui le distingue le mieux de l'animal. Certains pourraient se croire autorisés à invoquer ce consentement universel en faveur du Dieu moral et personnel. Ce serait une grave erreur. Ce Dieu-là est si peu inné que la moitié au moins de l'humanité n'y a pas cru, que les siècles ont passé avant que le christianisme lui rendît un culte (A., 479-480).

Le mot divin désigne donc le résumé transcendant de nos besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories, c'est-à-dire les formes, sous lesquelles nous concevons les corps (A., 476) [1]. Sans doute chacun façonne-t-il cet *idéal* à sa manière et sur son propre modèle, en sorte qu'on pourrait reprocher à cette construction le vice, dénoncé tout à l'heure, d'anthropomorphisme. Mais c'est ici sans conséquence, car nous nous garderons d'imputer à un être objectif les qualités dont nous enrichissons notre idée. A peine nous laisserons-nous aller à dire que l'Etre suprême

1. « Dieu est le lieu des esprits ». (Formule de Malebranche adoptée avec des réserves dans A., n. 191, et reprise pour rendre l'idée que Philon se faisait de son *Logos* (cf. E. C., 67 et n. 1).

possède éminemment tout ce qui est perfection, et qu'il y a en lui *quelque chose d'analogue* à l'intelligence, à la liberté (A., 480).

Ces manières de s'exprimer ne sont pas, on doit le reconnaître, très rigoureuses : ce Dieu qui n'est qu'une forme, et qui, à d'autres instants, est un Etre suprême, décevrait une ferveur naïve. Renan a sans doute pensé que rien n'était trop vague au royaume de l'invisible. Il nous a laissé la latitude d'accorder, selon les jours, plus ou moins de substantialité à ce qui nous dépasse. Lui-même ne se fera pas faute d'adresser des apostrophes à l'inconnu comme à un Père[1]. Bref, dès cette époque, comme au temps où (1862) Taine s'en apercevra [2], « la nature de l'X suprême » était une « lacune » dans la philosophie religieuse de Renan.

Il applique couramment le mot Dieu à des choses très vagues et assez variées, désignant ainsi, par exemple, l'humanité dans le sens élevé, c'est-à-dire les hautes tendances de la nature humaine (A., 349-350), ou plus poétiquement, le grand son unique que rendent nos facultés quand elles résonnent simultanément (A., 475). On peut voir dans notre *Renan*, p. 71 (transcrit de F., 117), comment le jeune amant de Béatrix croit toucher Dieu en écoutant ces voix : science, amour, philosophie, poésie, beau, bon, vrai, idéal, saint.

1. Cf. par exemple D., 332-334 : « O Père céleste... sois... béni pour t'être caché !... » F. D., XXXIII : « Père céleste, je te remercie de la vie ». Et cf. Q. C. 470.

2. Voir notre *Renan*, p. 162.

Des scrupuleux s'effaroucheront peut-être d'une telle liberté. Vaudrait-il mieux dérouter l'humanité en supprimant un mot qu'elle respecte ? Renan qui, le jour de sa tonsure, promit sous la main épiscopale de prendre pour son partage le Dieu des chrétiens, resta fidèle à son vœu en identifiant avec la Vérité abstraite celui qui avait déclaré : *Ego sum veritas*. Mais les simples, il le savait, ne le suivraient pas. Pour qu'ils comprennent, il faut qu'on leur dise, non pas de vivre d'aspiration à la vérité et à la beauté, mais d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu (A., 476 et H., 419). Aussi le philosophe qui ne veut pas se séparer des simples, et qui trouve le mot *raison* trop abstrait et insuffisant pour exprimer la réelle existence, conservera le mot *Dieu*, d'autant plus qu'il correspond à une idée assez délimitée : le *summum* et l'*ultimum*, la limite où l'esprit s'arrête dans l'échelle de l'infini. Il y gagnera aussi de ne pas se couper toutes les sources poétiques du passé, en congédiant un vocable employé dans les belles poésies. Concluons donc que *Dieu* — comme *providence*, comme *âme* — est un bon vieux mot, un peu lourd, mais expressif et respectable, que la science expliquera, mais ne remplacera jamais avec avantage (A., 475-476).

Ce qui précède ne représente qu'une face de l'idée de Dieu chez Renan. Correspondant plus ou moins à un être, selon ce qu'il retient de la théologie orthodoxe, ce Dieu reste *transcendant* à chacun de nous. Mais Renan parle aussi, dès 1848, d'un Dieu *immanent* à l'univers. Sensible à l'imperfection

de l'individuel, il fait résider la parfaite beauté en Dieu seul, c'est-à-dire dans le tout (A., 194). Or l'univers pour lui n'est pas un tout statique. Il a une histoire et Dieu n'est autre que le *devenir* universel (A., 181). C'est même, semble-t-il, ce divin qui, faisant pour toute chose le droit à être, anime le monde : si nous savons voir, c'est lui qui constitue la beauté (A., 147). Tout réalise ses puissances par une force qui est le Dieu caché : l'enfant qui apprend sa langue, comme l'humanité qui crée la science, comme la plante qui germe (A., 260). Ce Dieu immanent, ce Dieu actif, ne sera pas toujours caché comme il l'est maintenant. Tant que le monde n'aura pas atteint son plein développement, Dieu ne sera pas complet. Au terme, Dieu et le monde auront leurs rapports normaux. De même que, dans l'homme, l'âme est la résultante de tous les éléments qui le composent, de tout ce qui est sortira alors une résultante unique qui sera Dieu. Dieu sera l'âme de l'univers, et l'univers sera le corps de Dieu (A., 313).

Bien qu'il ne l'ait pas alors expressément dit, Renan voyait dans l'esprit une ébauche de l'âme divine, et dans l'acte de la connaissance une ébauche de l'intuition cosmique. Savoir est la première condition de la pénétration de l'univers, c'est s'initier à Dieu (A., 17). Et c'est préparer la réalisation de Dieu, qui ne sera complet qu'au jour où, le sujet et l'objet étant identifiés, la connaissance égalera le monde (A., 225). Ainsi l'humanité contribue à faire Dieu (A., 222), et la certitude que

grâce à elle Dieu sera, doit la consoler de la pensée qu'elle peut finir. Que cette consolation soit aussi la nôtre : chacun de nous aura contribué à faire Dieu, si ce qu'il a fait est éternel (F., 130).

Dans la suite, Renan ne fit guère que repasser sur les linéaments tracés par sa main juvénile. Dieu continua d'être à la fois immuable et en voie de se faire, doué d'une pleine existence et destiné à être complet un jour, selon qu'on le considère comme le lieu de l'idéal ou comme le *cosmos* (D., 184-185). Toutefois, jusqu'en 1863, la seconde face s'éclipsa : Renan sembla dire que la réalité (nature et humanité) n'est qu'apparence auprès de l'absolu, dont elle émane et où elle rentre (D., 252). L'idéal absolu, l'infini, tels sont les mots favoris qui désignent cet X où Renan voit tour à tour la substance fondamentale, l'ordre des idées pures, « le principe vivant du bien, du beau et du vrai » (D., 184).

Il est à nouveau question, à partir de 1863, du Dieu immanent, qui est dans l'ensemble de l'univers, et dans chacun des êtres qui le composent, mais qui ne se connaît pas également dans tous, sa conscience s'élucidant progressivement du rocher jusqu'à Jésus-Christ (D., 187).

L'agent de l'évolution déifique serait l'homme [1], ou plutôt la science : non seulement la science théorique, qui est « l'univers se connaissant »,

1. En la circonstance, l'homme travaille pour lui, puisque, Renan l'écrivait dès 1846, « l'homme, c'est Dieu qui se fait ». (N. C., 38).

mais la science appliquée (D., 82), dont Renan a vu la puissance en 1870. L'auteur des *Dialogues* s'engage dans des rêves (qu'il faut prendre pour tels), où se dressent des *dévas*, analogues aux tripodes de Wells, mais tripodes vertueux, qu'une culture appropriée ferait sortir de l'humanité, comme l'homme est sorti de l'animal : produits aussi redoutables que fragiles.

Toutefois cette « forme oligarchique » n'est pas la seule que puisse prendre la conscience divine. Dieu peut aussi devenir, au lieu d'un Sénat, un monarque : tsar peut-être, mais peut-être aussi tout bonnement roi selon la formule chrétienne ou panthéiste (D., 125-126 et cf. A. C., 479). Même cette solution correspond mieux aux tendances de Renan. L'unité dont il croyait, dès 1849, qu'elle clorait l'histoire de l'être, il l'imagine encore comme l'accord de milliards de voix, mais aussi comme l'agglutination de toute matière en un être pensant et jouissant pour tous (D., 126-128) [1].

Ainsi Renan admet un Dieu qui a peu de rapport avec la religion commune. Sa manière de nommer

1. Lire cette page sur la « bouche colossale » qui « savourerait l'infini », sur le « gosier brûlant » qui « absorberait un fleuve de volupté » : c'est le vers du Psalmiste : *Du torrent de tes délices tu les abreuveras* (*Ps.* XXXV, 9). L'unisson des consciences en Dieu reproduirait l'état de la primitive Église (D., 94) : *La multitude des fidèles avait un cœur unique* (*Actes*, IV, 32), expression dont il sera dit, dans E., 447 : « Quand on a écrit cela, on est de ceux qui ont lancé au cœur de l'humanité l'aiguillon qui ne laisse plus dormir jusqu'à ce qu'on ait découvert ce qu'on a vu en songe et touché ce qu'on a rêvé. » — « L'avenir monarchique de l'univers » semble annoncé par ces mots de saint Paul : *Pour que Dieu soit tout en tous* (1 *Cor.*, XV, 28) (D., 124-125), etc... (Ce rêve *catholique* d'unité pouvait s'inspirer aussi de *Jean*, XVII, 23 : *pour qu'ils s'achèvent en un seul*).

« l'Etre suprême », le « Père Éternel » (D., 146), « Dieu le Père » (F. D., XXVIII), ne doit pas faire illusion. Il résulte du contexte, ou des équivalences que Renan propose lui-même, que Dieu, c'est pour lui la nature (D., 45), l'univers (F. D., 426), le tout absolu (F. D., 412), la réalité des choses (Dr., 443), l'histoire (F. D., 150), la raison (Dr., 18), la raison du monde (Dr., 304), l'âme du monde (D., 38 ; H1, XXIX), l'amour (Dr., 23, 304), l'idée (D., 55), la raison de ceux qui n'en ont pas (D., 26[1]), le génie de l'homme de génie, la vertu de l'homme vertueux, la bonté de l'âme tendre (Dr., 22-23). Ces acceptions jointes à celles qu'on a relevées plus haut, invitent à reconnaître avec Renan qu'il a trouvé à Dieu un riche écrin de synonymes (Dr., 263). Seulement, on a vu qu'il préférait en général conserver le mot *Dieu*, évitant, à la manière de V. Hugo, la faute des esprits subtils qui s'exténuent à ne point parler comme les siècles crédules (F. D., 287). Il convient, par exemple, au ton d'un récit breton d'écrire : « Quand *Dieu m'a eu donné* une fille, je l'ai appelée Noémi » (So. 119).

1. Et encore (*ibid*). : « ... le nombre, le poids, la mesure [transcription de *Sap*. XI, 21], qui fait le monde harmonieux et éternel. »

LA PROVIDENCE

On ne s'attend pas à ce qu'un Dieu aussi inconsistant tienne en mains les destinées de l'humanité. D'après Renan nulle main libre, hors l'homme [1], ne s'est interposée dans le monde depuis sa création (C., 297). En d'autres termes — et Renan affectionne cette expression qu'il emprunte à Malebranche — Dieu n'agit pas par des volontés particulières [2] (A., 170). Il ne modifie pas plus l'ordre moral en vue des hommes que l'ordre physique. La question de la Providence n'est en définitive qu'un aspect de celle du surnaturel, et doit comme celle-ci se résoudre par la négative.

Renan ne se départit guère de cette attitude. Il ne sacrifia pas à ce que nous appelons le déterminisme [3] de la nature la liberté de l'homme, à

1. Encore cette liberté serait-elle à concilier avec l'espèce de prédétermination qu'implique le développement de lois posées une fois pour toutes. Mais Renan n'a pas agité ce problème.

2. Il n'est peut-être pas de citation philosophique plus fréquente dans l'œuvre de Renan (cf. O. L., 239, où la référence : *Méditations chrétiennes*, 7e Méditation, est donnée (n. 1) ; D., 319 ; 249 ; 3 ; 10).

3. Que Renan n'a jamais nommé ainsi. E. Boutroux nous a raconté en 1920 que Renan lui avait même fait un grief de se servir de ce terme.

laquelle il était fort attaché [1], et qui n'est elle-même qu'un fait de nature, « la nature se retrouvant, arrivant à la conscience. » (F. D., 404). C'est l'exercice de cette liberté qui empêche que tout soit calculable. Pourquoi le temps qu'il fait aujourd'hui n'a-t-il pas été écrit de toute éternité ? Parce qu'il n'a pas été écrit de toute éternité que l'homme, en coupant telle forêt, en desséchant tel marais, modifierait l'état de l'atmosphère (D., 245). La mesure dans laquelle l'homme change le cours des choses est bien réduite : elle augmentera de plus en plus (O. L., 241). Il n'est pas le seul à le changer ; l'animal aussi, doué de spontanéité, capable de choix (D., 11-12 ; So., 338), et généralement les « êtres vivants » (D., 245), rompent l'inflexibilité qui caractériserait sans eux le régime, mécanique et mathématique, de l'univers. A ce compte, l'homme est cause en deux sens : non seulement par ses actes voulus, mais par sa seule existence, qui occasionne des changements moléculaires, lesquels retentissent dans le tout ; en sorte que « l'homme agit dans le tout d'une quantité qui équivaut à la petite différentielle qu'il y a entre ce qu'est le monde avec la Terre habitée et ce que serait le monde avec la Terre inhabitée » (D., 11).

A part ces facteurs, l'ordre des phénomènes apparaît livré à lui-même. La Providence ortho

1. Voir N. H., 415-417, comme il se moque de la « prédestination », et prend à son compte avec bonne humeur l'hérésie de Pélage : « Quand nous agissons, nous sommes seuls en action ».

doxe ne s'y manifeste point. S'il est des cas où elle devrait jouer, c'est quand la fatalité menace la vertu. Or jamais avalanche ne s'est arrêtée devant un honnête homme (D., 319). Comme il est dit dans le 1er Evangile (V, 45), le soleil se lève également sur les bons et sur les méchants (D., 20). Si la nature est d'une « immoralité transcendante » (D., 13), il en est de même de l'histoire (*Ibid.* et 319). La guerre de 1870 montra bien que le prétendu Dieu des armées favorise non pas les plus pieux, mais les mieux armés et les mieux commandés (D., 19).

Ces faits sont tellement notoires que leur enseignement a fini par s'imposer à la plupart des esprits. Éruptions volcaniques, tremblements de terre, épidémies, tenus autrefois pour signes de la colère de Dieu, ne le sont plus aujourd'hui (D., 21-22). Même de grandes calamités ne ranimeraient pas assez la foi du populaire, pour qu'on pût le persuader que la faute en est aux gens qui ne vont pas à la messe et qu'il faut leur courir sus (N. H., XIII).

Ainsi la notion d'un Dieu ou de dieux protecteurs de l'innocence, vengeurs du crime [1], est antiscientifique. Le développement de l'humanité procède exclusivement de la liberté qui est dans l'homme et de la fatalité qui est dans la nature [2].

Et qu'on ne dise pas que nier la Providence,

1. Et susceptibles de se laisser attendrir. Ce dernier point mérite d'être étudié à part.
2. Formule de Q. C., 224, qui rappelle le premier Michelet.

c'est ôter à Dieu sa puissance, et s'interdire d'expliquer l'harmonie sensible dans la nature. A supposer que Dieu soit, ses miracles ne seraient qu'un aveu d'impuissance, puisqu'en corrigeant son plan initial, il en montrerait l'insuffisance. Laquelle est la plus parfaite, d'une horloge où il est nécessaire que la main de l'ouvrier intervienne par moments, ou d'une horloge qui, une fois montée, continue indéfiniment de marcher par la seule force de son mécanisme ? (O. L., 239 et Ap., XLVII) Saint Augustin l'a dit : « La divinité se voit mieux dans l'ordre, que dans les dérogations à l'ordre »[1] (H., XIX).

Quant à l'harmonie incontestable de l'univers, elle ne résulte pas d'une combinaison *a priori*. Toutes les théories se sont trouvées en défaut, qui supposaient qu'une intention eût présidé à la configuration des continents, à l'établissement des distances entre les planètes, etc... L'harmonie peut s'expliquer par l'infinité des cas, qui assure l'existence à tout ce qui est possible, et par la flexibilité d'adaptation des êtres (D., 320). Elle est le mode de la nature parce qu'elle en est la condition.

Incrédule à la Providence, Renan ne bannit pas le mot comme la chose : car c'est un « bon vieux

1. On trouve déjà une allusion à cette pensée dans L., 465, n. 1, après une citation de Spinoza *(Cogitata metaphysica*, pars secunda, cap. 9) disant en substance que l'ordre est un plus grand miracle que les dérogations à cet ordre établi pour le mieux et librement. L'auteur des *Etudes d'Histoire Religieuse* aima mieux se réclamer de saint Augustin que du compromettant Spinoza.

mot » (comme Dieu), souvent ravalé à désigner une thaumaturgie illusoire, mais qu'on honore en l'appliquant à « l'ensemble des conditions fondamentales de la marche de l'univers » (D. C., 75), à « l'ordre constant... de ses lois », ordre qu'un optimisme justifié commande de proclamer « *divin*, hautement sage, juste et bon » (D., 248).

Il y a mieux : comme l'humanité contribue à faire Dieu, les peuples qui y travaillent le plus ont une histoire providentielle, c'est-à-dire « dont la place est marquée dans un plan supérieur aux oscillations de tous les jours » (H1, V). Les races sémitique et aryenne se sont partagé l'œuvre de la civilisation : au peuple juif la mission de fonder la religion. Et son historien se plaira à montrer, le long des siècles, comment « tous les vents conspirent à enfler les voiles de *celui qui accomplit un mandat divin*. Ce qu'on a fait contre lui tourne pour lui, etc... » (H2, 188-189). Ainsi adaptait-il à sa philosophie naturaliste l'esprit et les formules du *Discours sur l'Histoire universelle*, qu'il avait tant pratiqué à Saint-Nicolas-du-Chardonnet.

L'idée qu'il aurait surtout voulu inculquer à ses lecteurs, c'est que *providentiel* ne signifie pas *miraculeux* : ainsi le christianisme, bien qu'unique en son genre, n'en est pas moins naturel ; c'est aussi que si l'on entend par miraculeux *extraordinaire*, l'histoire grecque et l'histoire romaine le seraient autant que l'histoire juive, l'histoire grecque peut-être plus (H1, V-VI ; Ap., XLIX-L).

LA PRIÈRE

Sans providence, dans le sens ordinaire du mot, à quoi bon prier ? L'homme qui prie a, selon Renan, un vice : d'être et de supposer Dieu intéressé, et un ridicule : de n'obtenir absolument rien.

Il essaie de gagner Dieu, comme on gagnait l'Osiris de Juvénal (*Sat.*, VI, 541) par de petits cadeaux (D., 14 et A. C., 222 et n. 1). Mais cette tentative de l'être fini pour substituer sa volonté à celle de l'être infini est une sorte d'injure faite, innocemment sans doute, à la Divinité (D., 14). Que penser en effet d'un Dieu qui laisserait les nuages aller d'ordinaire leur route, mais les dévierait quand on le prie ; qui laisserait tel poumon ou tel viscère se décomposer jusqu'à un certain point, mais arrêterait la décomposition quand on lui fait un vœu ; qui changerait d'avis, en un mot, par des vues intéressées ? (D., 248). Ce thaumaturge salarié rappellerait le dieu que les anciens se figuraient manger un malade atteint de cancer [1], et à qui

1. Renan dut songer à cette superstition, tandis qu'il assistait, avec une impuissance résignée, aux derniers jours de sa mère, qui mourut en 1868 d'un cancer.

ils offraient de la chair fraîche, pour qu'il s'en régalât en lâchant l'homme (D., 14-15). En vérité, si Dieu pouvait entendre de tels suppliants, son premier devoir serait de les punir : comme le premier devoir d'un juge est d'expulser de chez lui le plaideur qui vient pour le corrompre (Dr., 305-306).

Mais ils ne sont point entendus. L'inefficacité de la prière se déduit du raisonnement comme de l'expérience. Prier, par exemple pour guérir ou faire cesser la pluie, c'est demander un miracle, puisque c'est vouloir que la divinité bouleverse la suite des phénomènes ; qu'elle fasse qu'une maladie mortelle ne soit pas mortelle, ou qu'un mois à l'avance, elle ait troublé les banquises du pôle Nord dans leur formation (D., 16). Pour qu'on pût croire qu'il s'opère des miracles de cette espèce, il faudrait, comme pour tous les autres, qu'on en constatât ; que la prière imprimât aux choses un cours différent de celui qu'elles auraient suivi sans cela, comme le quinquina ou ses équivalents changent la marche de la fièvre et prouvent par là leur efficacité. Or cette constatation n'a jamais été faite, ne sera jamais faite (N. H., VIII et D., 17).

Pourtant, objectera-t-on, il y a des gens pour prétendre que leur prière a eu cette puissance : voyez dans nos églises les empilements d'*ex-voto*. De tels témoignages ne prouvent rien du tout. Les marins grecs n'ont-ils pas remercié Poseidon ? En 1874-1875 Pricot de Sainte-Marie découvrit à Carthage près de trois mille cippes, dont chacun

portait que Tanith et Baal-Hammon avaient exaucé un dévot. Or Poséidon, Tanith, Baal-Hammon, autant de faux dieux, dont on sait bien qu'ils n'ont pu satisfaire personne. Voilà donc des *ex-voto* qui attestent ce qui n'a pas eu lieu (D., 17-18 et N. H., VIII).

De ce qu'un marin qui a fait un vœu n'a pas été noyé, il ne s'ensuit pas qu'il ait été sauvé pour l'avoir fait. Et plus d'un l'a fait, qui pourtant se noie. Mais ceux-ci, on les oublie, comme le remarquait déjà Diagoras de Mélos [1] devant les offrandes à Poséidon (D., 15). Autrement dit, le chapitre des cas susceptibles de détruire la croyance au surnaturel est énorme en lui-même ; mais il ne compte pas, car on ne le récapitule jamais (Dr., 353).

Enfin il arrive que les faits, regardés à tort comme un effet de la prière, sont eux-mêmes controuvés. Par exemple, « un saint personnage passe pour faire des guérisons. On lui amène un malade qui, par suite de l'émotion, se trouve soulagé [2]. Le lendemain, on répète à dix lieues à la ronde qu'il y a eu miracle. Le malade meurt cinq

1. Cf. Diogène Laërte (VI, II, 59) cité dans Ap., 41, n. 1.

2. Excellente formule pour caractériser les cures soi-disant miraculeuses, tant de La Salette, qui tenait le premier rang dans la dévotion populaire au moment où Renan écrivait ces lignes, au point d'être, proclamait-il, « un des grands événements religieux du siècle », — que de Lourdes, dont la vogue semblait, dès 1867, « prendre les mêmes proportions » (W. J., XXII et n. 2). — Lourdes sera peut-être à son tour supplantée par Lisieux, qu'une puissante Société hôtelière est en train de lancer (1924). (Voir sur *Les Guérisons miraculeuses*, dans la *Revue de l'Université* à partir du 15 août 1924, les articles du docteur P. Vachet dont la thèse se résume ainsi : « Le créateur du miracle, c'est notre pensée »).

ou six jours après ; personne n'en parle, si bien que, à l'heure où l'on enterre le défunt, on raconte avec admiration sa guérison à quarante lieues de là » (Ap., 41 n. 1).

Cette critique pourrait recevoir une confirmation décisive de l'expérimentation. Au moyen de registres bien tenus et en opérant sur un grand nombre de cas, on verrait facilement si les paroisses qui font des processions pour obtenir la pluie sont plus favorisées que celles qui n'en font pas. Ou bien on répartirait dans deux salles des enfants atteints de la même maladie ; dans l'une on leur laisserait mettre des médailles censées miraculeuses, dans l'autre on n'en mettrait pas, et on observerait si cela produirait une différence appréciable. Le résultat est écrit d'avance (D., 18-19).

Heureusement il est une autre sorte de prière, ou plutôt il n'y en a qu'une digne de ce nom : la contemplation pure, dont la poésie la plus sincère n'est, à cause des soucis techniques qu'elle implique, qu'une expression dégradée (C., 177-178). Mais cette prière revêt plusieurs formes : tantôt Renan la fait consister dans le bien, dans nos appels à l'invisible témoin (H2, 504 ; F. D., XXVIII) ; tantôt dans la méditation, ou, comme disait l'hébreu « avec une rare finesse », l'acte de « parler bas en soi-même » *(Siah)* (H2, 505 ; H3, 253 et n. 2) [1] ; tantôt

1. Chacun se fait sa chapelle intime. L'*Oraison* de Renan ne connaissait ni l'humilité ni la crainte : ce n'étaient que dialogues secrets avec le Créateur bienveillant (H3, 89), entretiens avec les principes abstraits du devoir (N. H., VIII, n. 1), abandon « aux vagues rêveries de l'infini » (H2, 505).

dans l'hymne mystique, d'admiration, de joie, d'amour (D., 14), d'adoration en un mot ; tantôt dans la spéculation rationnelle : prier c'est penser (Dr., 189). En somme, on prie dès qu'on n'est pas égoïste (N. H., XVII) ; à ce compte chacun de nous adore sans le vouloir, prie vingt fois par jour sans le savoir (F. D., XXIX) : en esprit et en vérité, comme dit Jésus dans saint Jean (IV, 23).

Y a-t-il une hiérarchie entre ces façons d'adorer ? Oui : les bergers grecs, avec leur flûte et leurs jeux, priaient mieux qu'un chœur de religieux au Moyen-Age, chantant des psaumes dans une abside gothique, et moins bien que nos savants dans leurs laboratoires de physique et de chimie, ou au Collège de France (D., 131 ; F. D., 430-431).

LE SURNATUREL

La claire vue scientifique d'un univers où n'agit d'une façon appréciable aucune volonté libre supérieure à celle de l'homme devint, depuis les premiers mois de 1846, *l'ancre inébranlable sur laquelle je n'ai jamais chassé.*

(So., 337-338).

C'est de l'ensemble des sciences modernes que sort cet important résultat : il n'y a pas de surnaturel (A., 47 et H., 206). Dans tous les ordres, le miracle n'est que l'apparent, l'inexpliqué (A., 262 et H., 199). Qui dit au-dessus ou en dehors de la nature dans l'ordre des faits se contredit, comme qui dirait surdivin dans l'ordre des substances (A., 48 et H. 207) [1].

Cela étant, comment se fait-il que la croyance au surnaturel subsiste ?

Remarquons d'abord qu'elle a plus d'une forme : l'homme primitif, le sauvage, et parmi nous les simples supposent facilement le miracle, parce qu'ils n'ont pas l'idée des lois de la nature et croient le monde gouverné par une volonté plus ou moins

1. Dans ces trois cas comme dans ceux qui suivent, comme dans bien d'autres, le passage de H. reproduit celui d'A. On sait que Renan n'a cessé de débiter en détail *l'Avenir de la Science* avant sa publication intégrale.

capricieuse. Pour ceux-là, il n'y a pas à proprement parler de surnaturel, puisqu'il n'y a pas de naturel (A., 47 et H., 201). Mais ceux qui raisonnent un peu, la science les forçant d'admettre un ordre stable, supposent seulement que l'action libre de Dieu peut parfois le changer, et conçoivent ainsi le miracle comme une *dérogation* à des lois établies (A., 46-47).

Cette superstition ne peut être déracinée en un tour de main. Nul raisonnement, nul argument logique ou métaphysique n'aura de prise sur elle (A., 48). Le seul remède est la culture moderne. Il faut élever les esprits assez haut pour qu'ils voient de là le supernaturalisme comme une conception dépassée ; les nourrir de rationalisme jusqu'au jour où ils s'apercevront sans lutte que leur croyance est tombée. Alors, ils seront mûrs pour en dire ce que Schleiermacher disait des anges : « On ne peut en prouver l'impossibilité ; cependant toute cette conception est telle qu'elle ne pourrait plus naître de notre temps ; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité se faisait du monde » (A., 46 et H., 206).

Rien n'aidera mieux cette cure que l'étude de la philologie : si le supernaturalisme tient en France, écrit Renan en 1848, c'est parce qu'on n'y est pas philologue (A., 147). Il conviendra aussi de se défier de l'éducation classique qui porte souvent à se contenter des mots : l'instruction primaire offre moins d'obstacle au positivisme.

Quoi qu'il en soit, l'œuvre moderne ne sera

accomplie que quand on ne croira plus au surnaturel. Renan se persuadait qu'alors (dans quelques siècles) les réfutateurs actuels du supernaturalisme seront regardés comme nous regardons ceux qui ont attaqué la croyance à la magie, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. On en rira presque, tant ils paraîtront niais de s'être battus sérieusement contre une chimère (N. C., 20 et A., 48).

En s'adonnant à des études d'histoire religieuse, Renan devait rencontrer à chaque pas le surnaturel, et le critiquer [1] dans l'esprit où l'on vient de voir qu'il était à cet égard. Marquons d'abord l'originalité de sa méthode, qu'il a pris soin lui-même de distinguer de celle des apologistes, et de celle des métaphysiciens.

Il s'est défendu de toucher jamais, sauf dans son article de jeunesse (1849) sur *les historiens critiques de la vie de Jésus* (L. et H.), à « la question du fait de la révélation et du surnaturel » ; non que cette question ne fût résolue pour lui avec une entière certitude, mais parce que la science la sup-

1. Le surnaturel dont il s'agit ici est le « surnaturel particulier », le miracle ; non le « surnaturel général », l'idéal (cf. H., 137, n. 1, W. J., IV, n. 1 et aussi D. C., 81), sans lequel le naturel serait inerte. — Y a-t-il, pour Renan, deux sortes de miracles, les *faciles* et les *difficiles*, ceux-ci consistant dans la violation flagrante de l'ordre accoutumé (mort ressuscité, fleuve remontant vers sa source), ceux-là dans une dérogation obscure à cet ordre (changer la direction du vent un jour de bataille, arrêter une maladie qui devrait être mortelle, soutenir un empire qui allait tomber) ? Non ; ces derniers miracles, ces *miracles honteux*, n'en sont pas moins, on l'a vu, des miracles. Quant au mot *difficile*, il est absurde ici, rien n'étant difficile pour un être tout-puissant.

pose antérieurement résolue (H., XI). Quand donc il niera l'inspiration divine des Évangiles et les miracles qui y sont relatés, cette négation ne sera pas chez lui le résultat de l'exégèse : elle sera antérieure à l'exégèse. Il ne rejettera pas lesdits miracles parce qu'une enquête préalable l'aura amené à douter de la véracité des évangélistes ; il rejettera leur véracité parce qu'ils racontent des miracles (W. J., VI)[1].

Que ce parti-pris eut l'inconvénient de simplifier à l'excès, au regard de l'auteur de la *Vie de Jésus*, la question de la valeur des documents évangéliques (il ne suffit pas, pour qu'un récit soit recevable, qu'il ne soit pas miraculeux), — ce n'est pas ici le lieu de le faire voir. Observons plutôt que, pour éviter la glu où s'empêtraient les discussions sulpiciennes, Renan acceptait sciemment de s'exposer à ce qu'on lui dît avec une apparence de raison : toute votre critique repose sur un préjugé. Vous mutilez les faits au nom d'une théorie.

Aussi s'employa-t-il à montrer que sa théorie, tout au contraire, sortait des faits. Certes, on peut, comme Malebranche, nier les « volontés particulières » *a priori*, et par des considérations tirées de la perfection divine. Mais un positiviste sera moins hardi. Il les niera, tout simplement, parce qu'aucun fait ne permet de les affirmer (D., 249).

1. Renan aura perdu de vue cette protestation quand il parlera, non moins justement, de l'inexistence du surnaturel comme d'une vérité obtenue par « la discussion des prétendus témoignages », par « la critique historique » (A. XIV, F. D. 403).

Que le miracle soit impossible, ce n'est pas son affaire de l'établir [1] ; c'est assez pour lui qu'il n'y ait pas eu jusqu'ici de miracle constaté (V. J., LI, A. XIV, Ap. XLIII), — comme ce fut assez, pour que le vulgaire ne crût plus aux monstres, aux hippogriffes (W. J., VI), aux revenants, qu'il n'en eût jamais vu ; aux démons, qu'on expliquât autrement que par leur action tous les faits qu'on leur attribuait autrefois ; à l'astrologie, qu'on n'eût observé aucune influence des astres sur les événements humains (D., 246 ; Ap., XLV ; W. J., IX).

Bien plus, Renan prétend n'être pas obligé d'établir la preuve qu'il ne s'est jamais produit de miracle. C'est à celui qui affirme une proposition de la prouver. *Ce qui s'affirme gratuitement se nie gratuitement.* On serait venu sommer Buffon de donner une place dans son *Histoire naturelle* aux sirènes et aux centaures, Buffon aurait répondu : « Montrez-moi un spécimen de ces êtres, et je les admettrai ; jusque-là, ils n'existent pas pour moi. — Mais prouvez qu'ils n'existent pas. — C'est à vous de prouver qu'ils existent. » (Ap., XLV ; D. C., 82-83 ; F. D., 405). L'idée du surnaturel n'est pas une hypothèse qu'on discute, c'est une fiction (Dr., 223).

Renan n'est donc pas, ou plutôt ne veut pas passer pour un de ces esprits qui, certains que tout est naturel, ne se rendraient pas au miracle le plus

1. Voir toutefois *La prière*, p. 29.

spécieux. La soumission qu'il affecte à l'égard des faits est telle qu'il se proclame, à maintes reprises, disposé à modifier « avec empressement », « sur-le-champ », sa théorie au premier miracle constaté (D., 249 ; Dr., 223 ; So., 338) : « quand l'être supérieur se révélera, nous croirons en lui » (D., 246) ; nous ne nions pas, nous attendons, — nous attendons qu'on nous montre un vrai miracle (Q. C., 225).

Or, que l'être supérieur ne se révèle pas — et donc qu'aux yeux de la science il n'existe pas (D., 24[illegible]), — c'est ce qu'on ne saurait contester. Personne n'inflige à l'homme ce qu'il fait subir à des animaux : aux abeilles dont il renverse la ruche pour en avoir le miel (D., 45-46), ou aux fourmis qu'il écrase. Si les fourmis pouvaient assez spéculer pour se rendre compte du déterminisme des phénomènes naturels, leur philosophie serait contrariée par les apparitions intermittentes d'une force capricieuse (l'homme), qu'elles sauraient distinguer de phénomènes également intermittents (comme les orages), mais mécaniques (O. L., 240-241 et D., 20-21).

Et par « être supérieur », Renan n'entend pas seulement un Dieu, mais aussi ces *humanités* extra-terrestres (cf. D., 10, 20 ; F. D., 402) dont, enclin comme il l'était à admettre leur possibilité [1], il devait se demander si l'action ne parviendrait

1. Dès l'*Histoire des Langues sémitiques*, p. 467 (1855). Il va même jusqu'à dire en 1863, que l'existence de ces consciences supérieures est « plus que probable » (D., 181).

pas jusqu'à nous. Quoi qu'il en soit de l'avenir, personne n'est arrivé à agir dans l'univers autant que l'homme agit sur la Terre. Ce que nous voyons dans l'univers ne nous autorise point à en conclure ce que l'aspect d'un mur, d'une route, d'une rangée d'arbres, ferait deviner à un être raisonnable arrivant sur notre planète : l'existence de congénères (D., 12).

Le point à remarquer dans cette argumentation, c'est que Renan réserve l'avenir. Quand on croit que Dieu *sera*, quand on suppose des consciences peuplant le monde, quand on dit n'éprouver aucune répugnance philosophique à l'égard du miracle, — comment la confiance dans le principe d'induction n'en serait-elle pas un peu altérée ? Comment ne pas se demander : de ce que l'être supérieur ne s'est pas révélé, s'ensuit-il qu'il ne se révélera pas un jour ?

Ce n'est pas que Renan méconnaisse la grandeur du champ où s'est exercée notre observation (cf. D., 14). Le déterminisme, il le sait, n'a pas souffert d'accroc depuis que l'école d'Ionie, héritière sans doute de plus vieilles traditions, a commencé à observer la nature (O. L., 241). Même on peut dire que si le régime des volontés particulières avait jamais été la loi du monde, on en verrait quelque reste, quelque arrachement dans l'état actuel, qui n'en présente aucun (F. D., 403) : le régime actuel dure peut-être depuis des décillions de décillions de siècles (F. D., 412-413). L'opinion des croyants qui, à défaut de miracles historiques,

invoquent un miracle préhistorique : la création de l'homme, n'est pas recevable [1] (Ap. XLV, XLVII).

Et pourtant, à supposer que ce champ d'observation soit indéfini, il n'est certes pas infini. Il est grand dans le temps et dans l'espace, soit ; mais c'est a dans la formule $\infty + a$; or, dans ce cas, $a = 0$ (F. D., 416-417). La garantie que nous donne son inspection suffit à notre assurance pratique, comme il suffit, pour que nous soyons sûrs que le soleil se lèvera demain, qu'il se soit levé aujourd'hui, hier, etc... Mais la certitude proprement dite n'est pas acquise (F. D., 413). Le miracle est possible dans l'infini.

Ainsi s'explique la prudence des formules restrictives que Renan insère dans l'énoncé de sa première *Certitude* (D., 10) et ailleurs (N. H., VII,), où le surnaturel n'est nié que « dans les parties de l'univers ouvertes à nos investigations», dans le monde « accessible à l'expérience de l'homme », « dans les siècles attingibles à l'homme ». Le mot même d'*univers* ne veut être appliqué, dans l'*Exa-*

1. Elle vient, selon Renan, de cette confusion du miracle et de l'inexpliqué qu'on a dénoncée plus haut. Admettons qu'on ne puisse rendre compte de la production de l'homme (encore que, s'il est choquant et absurde de la supposer instantanée, il est conforme aux analogies d'y voir le résultat d'un progrès lent continué durant des périodes incalculables) ; mais Thalès de Milet lui non plus ne savait pas expliquer la foudre par l'électricité ; et pourtant il avait le droit de sourire, quand il entendait parler du carreau de Zeus. — Si l'inexpliqué est miraculeux, le soleil, la conception de chaque homme, la conscience, tout animal sont des miracles ; car la science n'est point en mesure d'en faire raison. A ce compte nos jours seraient pleins de miracles (O. L., 242 et Ap. XLVIII-XLXIX, XLVI.)

men de 1888, qu'à la Terre, au système solaire et au système sidéral que la transparence de l'air et de l'espace permet d'apercevoir de la Terre (F. D., 404-405 et 405 n. 1).

Mais quelle qu'en soit l'extension, et fini ou infini, l'univers auquel nous appartenons est peut-être subordonné à un infini supérieur, par rapport auquel il serait ce que l'atome est par rapport à nous. Infiniment petit pour ce qui est au-dessus, infiniment grand pour ce qui est au-dessous, il serait « un milieu entre deux infinis »[1]. Et de même que l'atome est menacé d'être un jour décomposé par un chimiste de génie, de même qui sait si l'infini supérieur (qui serait Dieu pour nous, comme l'homme est le Dieu de l'animal) (cf. F. D., 417, n. 1), ne portera pas atteinte un jour à la loi de stabilité de notre univers ?

Supposons une cornue disposée pour une expérience d un an, et des microbes s'y produisant dans l'intervalle. S'ils étaient doués d'intelligence, ils penseraient : « Ce monde-ci n'est régi par aucune volonté particulière », jugement que réfuterait la main du chimiste intervenant au terme révolu. Peut-être, en niant le surnaturel, nous trompons-nous comme ces microbes : « Ce que nous appelons le temps infini est peut-être une minute entre deux miracles. » (F. D., XVI-XVII).

1. Cf. Pascal : « L'homme... un néant à l'égard de l'infini ; un tout à l'égard du néant ; un milieu entre rien et tout. » (*Pensées*, section II, n° 72, classement Brunschvicg).

En poussant à cette ultime conséquence, le positivisme de Renan n'entendait point se relâcher de sa rigueur dans son application à l'histoire, et notamment à l'étude des époques où les miracles étaient censés s'être produits surtout. Son principe exigeait seulement qu'on ne se crût pas autorisé à nier en bloc le surnaturel de ces vieux âges, si un seul miracle avait été prouvé : car dans ce cas, en admettant que ce surnaturel fût très souvent illusoire, on pourrait croire que parfois il ne l'a pas été. Mais on a vu que cette condition ne s'est jamais présentée (Ap., XLIII-IV). On doit donc maintenir jusqu'à nouvel ordre qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel (V. J., LII).

D'ailleurs, quels récits sont en question ? Ni ceux de Tite-Live, ni ceux qui célèbrent les miracles des temples grecs : ceux-là, personne n'y croit. Pourquoi les récits juifs auraient-ils le privilège d'être crus ? Les miracles de Jésus sont écrits, soit ; mais ceux de Mahomet aussi (Q. C., 224-225 ; W. J., VIII). Que penserait-on de l'homme qui viendrait déclarer : La physique est libre en toutes ses parties, sauf sur la théorie de la lumière ? C'est pourtant comme s'il avançait qu'il y a une « histoire sainte », c'est-à-dire divine, échappant aux lois ordinaires (Q. C., 223-224) ; que le siècle d'Auguste et de Tibère ne doit pas être traité comme tous les siècles.

En réalité, admettre le miracle dans l'histoire, c'est tuer la science historique, de même que ce serait tuer la physique et la chimie que de l'admettre

dans la nature, que ce serait tuer la météorologie, la physiologie et la médecine, la géologie que de dire : « Des hommes réunis et priant ont le pouvoir de produire la pluie et la sécheresse ; c'est Dieu qui frappe, guérit et fait mourir ; c'est Dieu qui, il y a six ou sept mille ans, a créé le monde par un acte direct » (Q. C., 223-224).

Il ressort de tout ce qui précède que la tâche du critique est moins de discuter tel ou tel miracle que de se faire une idée juste de la foi au surnaturel. C'est ce qu'avait entrepris Littré, dont les analyses ne furent pas sans confirmer Renan dans ses propres vues [1]. A cet égard, trois points méritent d'être envisagés : comment cette foi s'explique-t-elle ? Que faudrait-il pour la justifier ? Comment a-t-elle évolué ?

En premier lieu, elle dépend de certaines conditions psychologiques. Il ne se passe de miracles qu'aux époques où l'on y croit, et devant des gens disposés à y croire (Q. C., 221 et V. J., L). Ce qui fait le surnaturel, c'est la foi. « Depuis quand, disait finement Cicéron [2], cette force secrète a-t-elle disparu ? Ne serait-ce pas depuis que les hommes sont devenus moins crédules ? » Il n'y a que des personnes naïves pour objecter : Mais si le miracle n'était pas vrai, on réclamerait ! Le fait est que le miracle n'est pas vrai, et qu'on ne réclame pas ; d'ailleurs, réclamât-on, rien n'en serait dérangé

1. Cf. H. 201, n. 1 ; le passage cité H., 207 et n. 1 l'est plus complètement Q. C., 221 ; cf. aussi D. C., 82.
2. *De Divinatione*, II, 57. — Cité Ap., XLV et D. C., 82.

(Ap., 40). Un miracle suppose trois conditions : la crédulité de tous ; un peu de complaisance de la part de quelques-uns ; l'acquiescement tacite de l'auteur principal (W. J., XXVII). Les compagnes ordinaires du miracle, dira même l'historien d'Israël, sont l'imposture et les simagrées (H2, 282).

Mais enfin, dira-t-on, à quelles conditions croiriez-vous ? — Nous voudrions seulement que le miracle se produisît en présence de « juges compétents » (O. L., 241 ; Q. C., 225), d'un « corps savant » (D., 319). Car il n'est pas donné à tous de savoir constater si un fait est naturel ou non ; une forte discipline de l'esprit y est indispensable, ainsi que l'habitude des expériences scientifiques (Q. C., 226). Ni les personnes du peuple, ni les gens du monde ne sont compétents pour cela (V. J., LI). Voulez-vous avoir un aperçu des précautions exigibles pour qu'un miracle soit constaté ? Supposez un homme affirmant avoir le pouvoir de ressusciter les morts : « Une commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique, serait nommée. Cette commission choisirait le cadavre, s'assurerait que la mort est bien réelle, désignerait la salle où devrait se faire l'expérience, réglerait tout le système... nécessaire pour ne laisser prise à aucun doute... Si, dans de telles conditions, la résurrection s'opérait..., le thaumaturge serait invité à reproduire son acte merveilleux dans d'autres circonstances, sur un autre cadavre, dans un autre milieu ». La conviction finale dépendrait

du succès de *toutes* ces opérations (V, J., LI-LII). Que le catholicisme ne soumet-il à cette surveillance les miracles qu'il prétend faire encore de nos jours ! Quand on a un moyen si simple, et un besoin si grand, de se prouver, pourquoi ne pas agir au grand jour ? « Un miracle à Paris, devant des savants compétents, mettrait fin à tant de doutes ! Mais voilà ce qui n'arrive jamais » (Ap., XLIV-XLV) [1].

Rien d'étonnant, dès lors, à constater que la foi au surnaturel baisse de plus en plus. Elle est le vestige d'un âge dépassé. Déjà les catholiques sérieux d'autrefois (bénédictins, jansénistes) n'admettaient guère que les miracles racontés dans la Bible ; les protestants, de bonne heure, ne défendirent que ceux racontés dans les Évangiles. L'idée des lois de la nature, idée d'ailleurs récente et qui ne se répandit généralement dans les esprits qu'à la fin du XVIIIe siècle (cf. M. A., 639), porta le coup le plus dur à la foi en question. Aujourd'hui, le surnaturel est une tache originelle dont on a honte ; les personnes même les plus religieuses n'en veulent plus qu'un *minimum*. Les pays et les classes où l'on y croit encore sont d'importance

1. Ces lignes remettent en mémoire l'anecdote que Voltaire raconte dans *Le Siècle de Louis XIV* (éd. Bourgeois, p. 720-721) : (Il s'agit de réfugiés protestants) « Leur persuasion était si pleine, que, ne doutant pas qu'avec beaucoup de foi on ne fît beaucoup de miracles, ils offrirent de ressusciter un mort, et même tel mort que l'on voudrait choisir... Le ministère anglais prit le parti qu'on aurait dû toujours prendre avec les hommes à miracles. On leur permit de déterrer un mort dans le cimetière de l'église-cathédrale. La place fut entourée de gardes. Tout se passa juridiquement. La scène finit par mettre au pilori les prophètes. »

secondaire (Q. C., 233-234).Cette négation qui s'impose progressivement à la conscience du genre humain (N. H., VII-VIII) mine le christianisme (M. A., 637), dont le peuple des villes et des campagnes s'éloigne toujours plus (M. A., 639).

Le meilleur auxiliaire qu'ait encore, dans cette lutte, la foi au surnaturel, c'est la crainte, qui interdit à beaucoup d'esprits timides d'être logiques, que la religion en s'en allant n'ébranlât la société (M. A., 639). C'est aussi une demi-culture littéraire, qui se concilie souvent avec beaucoup de paresse et de préjugés (Q. C., 235) ; c'est le vieil humanisme complaisant qui se soucie peu qu'une phrase soit vraie ou fausse, pourvu qu'elle soit bien tournée ; c'est l'admiration exclusive du XVII^e siècle [1], qui empêche de voir l'enfantillage intellectuel où nous tiennent souvent les œuvres littéraires de ce temps (N. H., XIV). Aussi l'homme qui n'a pas fait ses classes, l'ouvrier des villes, ne croit-il pas au surnaturel. Il devine le vrai sur ce point avec une pénétration surprenante. Cet état d'esprit se répandra par l'instruction primaire, par l'enseignement moderne qui deviendra l'enseignement populaire, en un mot par la prédominance, sur l'éducation littéraire, de l'éducation scientifique (Q. C., 234, N. H., XIII-XIV). Si Marc-Aurèle eut la faiblesse de ne pas nier absolument le surnaturel, c'est parce qu'il avait peu étudié les sciences (M. A., 16).

1. Renan avait connu ce genre d'éducation à Saint-Nicolas.

L'antagoniste du surnaturel est donc la science, qui a chassé du monde les dieux spéciaux et locaux, et ne favorise pas davantage l'hypothèse d'une Providence unique (H1, 40). Sûre que tout est si bien lié dans la nature que l'homme pourrait *calculer* sans crainte d'erreur (O. L., 240), et même *reproduire* (Dr., 223) chaque phénomène, elle s'oppose radicalement à l'Église, laquelle s'appuie sur une suite de révélations illusoires. Illusoires, car aucune famille humaine n'a entendu de voix surnaturelles, car Dieu est trop présent partout pour s'être manifesté quelque part ; en sorte que si l'on tient au mot de *révélation*, ce ne doit être que comme à une métaphore dont l'histoire religieuse a, si l'on veut, de la peine à se passer (Ap., L-LI et D., 329-330 ; F. D., 432).

L'AME

C'est un des problèmes que Renan jeune a le plus agités. Désireux de concilier l'existence des individus avec l'unité de la substance, il imagine le monde comme une mer où plongent des bouteilles. L'eau ainsi délimitée correspond à un *moi*, et l'eau intermédiaire, *extravagante*, à la substance ayant à peine conscience d'elle-même : la matière (C., 150). Ou bien figurez-vous des bulles d'écume à la surface de l'Océan : elles ne sont que l'océan et pourtant elles pourraient dire : *moi* (N. C., 5). Dans cette hypothèse, il n'y a pas de substances particulières : les individus ne sont que des *faits* résultant de la limitation.

Ce n'est pas que Renan niât tranquillement l'existence de l'âme. Il nous dit qu'il aurait tenu à conserver au *moi* le nom et les propriétés de la substance ; il se demande si le *fait* à quoi il inclinerait à réduire l'individualité est tant que cela dénué d'être (N. C., 13). Il n'est pas sourd au témoignage de la conscience : « Il y a en nous quelque chose qui dit : Moi. Or, ce quelque chose n'est pas le corps. Donc l'âme est » (N. C., 203). Mais il se

reprend aussitôt : cela ne signifie rien, si le moi est un phénomène. Et l'impossibilité de décider avec certitude dans un sens ou dans l'autre l'irrite contre la philosophie [1] ; il voit trop bien qu'en ces matières choisir c'est parier ; un système est un coup de tête.

Et pourtant, deux ans après, nous le trouvons fixé. L'habitude qu'il a prise d'envisager toute réalité dans son *devenir* l'arme d'un nouveau grief contre le substantialisme. L'âme n'est pas ce *substratum* immuable que la psychologie, avec ses formes raides et arrêtées, étudiait comme on analyse un corps de la nature. Elle est la résultante variable des faits de la vie. Elle est le devenir individuel, comme Dieu est le devenir universel (A., 181).

Le phénoménalisme [2], on le voit, a vaincu. Renan est maintenant à même de condamner définitivement cette théorie des rapports de l'âme et du corps qui les pose l'un en face de l'autre comme deux horloges battant ensemble, ou qui les soude comme deux métaux différents. En réalité, ils sont unifiés dans un grand phénomène à deux faces, qu'on ne peut scinder sans le détruire (A., 265). Mais ce phénomène est « persistant » (A., 99), et ailleurs Renan nomme substance cette unité qui n'est ni corps ni esprit, mais qui se manifeste par l'un et par l'autre (A., 478).

1. « Métaphysique ! écrit-il la même année (1846). Je reviens à mon aversion » (C., 267).
2. C'est Renan qui emploie ce mot (A., 478).

L'esprit, par quoi l'homme pense, sent, adore, est le but, mais il l'est comme la fleur est le but de la plante. Sans racines, sans feuilles, pas de fleurs : sans corps, semble dire Renan, pas d'esprit. En 1847, sous le ciel d'Italie qui l'initiait à l'équilibre classique, il doute que la matière soit moins noble, parce qu'elle est tangible et étendue. Dès lors la pensée n'est pas déshonorée, parce qu'elle dépend du cerveau, ou même d'organes inférieurs. La matière n'est pas vile et méprisable ; elle est sublime, elle est divine, puisqu'elle est la mère de l'esprit [1] (F. 41).

Cette conception est le véritable *spiritualisme*, celui qui consiste à être persuadé que les faits de l'esprit ont seuls une valeur transcendantale (A., 478). De même le véritable office du mot *âme* est de désigner notre vie suprasensible (A., 181), et sans doute aussi notre pensée, quand on la considère, à la suite de Leibnitz, comme un miroir où doit se refléter l'univers (A., 17).

Ces définitions permirent à Renan d'écrire en 1858 un chapitre à la louange de l'âme, dans un article consacré à « l'influence spiritualiste » de V. Cousin. « L'âme est... la seule pleine réalité... L'âme est immortelle... Elle est libre et souveraine... Elle est de race divine... En un sens, on peut dire qu'elle crée Dieu... Elle crée des récompenses infi-

1. Bien des années après, l'amant de l'Abbesse de Jouarre critique la « distinction superficielle » de l'âme et des sens. Car, si l'âme n'est pas sans le corps, les sens ne sont-ils pas « une intime communion avec l'univers » (Dr., 446) ?

nies..., des châtiments infinis ». La matière, en revanche, est accablée sous les griefs traditionnels : agrégat multiple, séparable, sans identité, sans individualité, sans liberté, elle ne saurait prétendre à l'existence, car « ce qui existe est évidemment ce qui est libre, conscient, indivisible et sans étendue », en sorte que « c'est l'âme qui est, et le corps qui paraît être ». Voilà dans quel sens « le spiritualisme est le vrai ». (M., 63-64 et cf. S. H. 78).

Est-ce bien l'adversaire avisé de la métaphysique qui reprend à son compte ces pauvres antithèses ? Au moins cette défaillance n'est-elle que verbale : il est si difficile d'éviter le tourniquet criard où, depuis qu'ils font leurs classes, les hommes ont passé ! Au fond, Renan n'a pas changé d'avis : l'âme n'est pour lui que la conscience à la fois psychologique et morale ; son « immortalité » — est-il abus de mot plus patent ? — n'est autre que sa faculté d'échapper au temps et à l'espace dans l'acte de la pensée. Quant à admettre qu'elle soit une substance s'adjoignant, à un certain moment, à l'embryon qui auparavant ne méritait pas le nom d'homme, Renan s'y refuse toujours, pour des raisons tirées de la physiologie. Selon lui, « l'*âme* naît à propos de la matière », ou — propositions équivalentes — « la *conscience* de l'individu... est une résultante », « la matière est la condition nécessaire de la production de la *pensée* ». Mais il maintient plus fortement que jamais, peut-être sous l'impression de l'héroïsme

d'A. Thierry[1], la supériorité « infinie » de l'ordre spirituel. L'âme est au corps ce que le concert est à l'orchestre : il n'y a pas de commune mesure entre l'harmonie et les instruments, encore qu'elle ne soit pas sans eux. Etre matérialiste, c'est imiter l'enfant qui ne verrait dans une page imprimée que du noir et du blanc, dans un tableau que des couleurs sur une toile, sans pénétrer l'idée ou le sentiment que la page et le tableau signifient, ce que Renan appelle leur « âme » (M , 65-66).

Le cerveau, qui n'est pas la pensée, en est la condition nécessaire. Plus généralement, la matière est la condition de l'être. Mais elle n'en est pas la cause. La cause, l'efficient, c'est l'idée, qui veut être, et « suscite les combinaisons matérielles aptes à sa production ». L'idée, ou plutôt l'idée consciente d'elle-même, l'*âme*, voilà ce qui est réellement, parfaitement (D., 55-56). La vraie existence ne consiste pas à être éternel et premier, qualités dont l'atome nous paraît doué. Bien qu'elle commence et finisse, et qu'elle résulte de combinaisons d'atomes, l'âme, qui « est en quelque sorte l'existence à la seconde puissance », dépasse la matière et la fait oublier (D., 56-57).

Si l'âme, telle que l'entend Renan jusque-là, est essentiellement consciente, que devient-elle à la mort ? Ne s'abîme-t-elle pas dans la nuit où s'éteint la conscience ? Peut-on évoquer encore l'âme expirée d'Henriette ?

1. On sait qu'A. Thierry continua ses travaux d'historien malgré la cécité et la paralysie. Il mourut en 1856 ; Renan l'avait approché de très près dans les derniers temps.

Si l'on veut sauver l'âme, il faut, ce qu'on ne faisait pas tout à l'heure, la distinguer de la conscience : c'est la conscience et non l'âme qui est une « résultante », et disparaît avec l'organisme qui la produit ; c'est elle qui, le cerveau se décomposant, ne saurait survivre. Même pendant la vie, liée à l'espace, bien qu'elle n'y résidât pas en un point donné, elle « s'exerçait dans des limites déterminées ». L'âme est autre chose. C'est la personne, la personnalité morale de chacun. Elle n'est nulle part, ou plutôt elle est où elle agit, où elle aime. N'arrive-t-il pas souvent que l'homme agisse plus fortement à mille lieues que dans le canton qu'il habite [1] (D., 187-188) ?

On dira que c'est abuser du vocable d'*âme*. Renan répondrait que les mots ont chez lui le sens de leur définition. S'il lui plaît d'opposer l'âme à la conscience dans les termes où il oppose ailleurs « à la conscience la vie de l'homme dans le tout, la place qu'il y tient », ou l'idée, « immatériel pur », sans rapport avec l'espace, et sur quoi ni le temps ni la mort ne peuvent rien (D., 142-143), — n'est-il pas libre ?

Est-il besoin d'observer que cette façon de faire dépendre la conscience de la matière organisée — en vertu du principe positiviste qu'on n'a jamais constaté jusqu'ici (D., 143), que rien ne nous a

1. Ainsi, quand Henriette était en Pologne et Renan à Paris, Renan agissait en Pologne et Henriette à Paris, puisque le principe de la vie d'Henriette était de penser à Renan, et le soutien de Renan de penser à Henriette.

jamais révélé (D., 135) la première sans la seconde — exclut tout à fait, dans l'esprit de Renan, l'existence des âmes séparées et des anges (D., 144) ? Aussi poursuivit-il ses critiques à l'égard de « la doctrine, *dite spiritualiste*, qui coupe l'homme en deux parts, le corps et l'âme, et trouve tout naturel que, pendant que le corps pourrit, l'âme survive » (V. J., 51). Doctrine à laquelle il remarqua, en travaillant à ses *Histoires*, que les Juifs et la plupart des premiers chrétiens étaient restés étrangers. C'est parce qu'ils n'admettaient pas la séparabilité de l'âme qu'ils ne croyaient pas à son immortalité. D'après eux, le juste tout entier, corps et âme, devait revivre. Et Renan ne se retient pas d'ajouter : « L'unité de l'homme était ainsi mieux respectée qu'elle ne l'a été par beaucoup d'écoles *prétendues spiritualistes* » (Ap., 97-98 et H4, 327).

Parmi ces « spiritualistes » de mauvais aloi [1], celui que Renan eut le plus en vue est assurément l'auteur du *Phédon*. D'après Platon, l'âme existe avant et après la mort ; la mort est un bien, l'état philosophique par excellence, puisque l'âme, d'autant plus parfaite qu'elle est plus détachée du corps, y est tout à fait libre (Ap., 97-98 et D., 135) ;

1. Car il y a — on l'a vu plus haut — un bon spiritualisme. Renan ne prie-t-il pas la déesse de l'Acropole de faire de lui et de ses pareils « des *spiritualistes* accomplis » (So, 68) ? A dire vrai, ce que Renan entend par là serait appelé plus justement *idéalisme*, (Cf. V. J., 128, où sont distingués le spiritualiste, qui croit à une âme séparée du corps, et « l'idéaliste accompli », pour qui la matière n'est que le signe de l'idée).

l'immortalité est un « don inhérent à l'homme », une conséquence de sa nature (F. D., 392). De pareilles conceptions sont fort antipathiques à Renan, qui les traite de chimère (D., 135), de subtilité (F. D., 391), de sophisme (F. D., 418), d'erreur (H4, 330). Toujours attentif à la part des races dans la civilisation, il voit, dans cette dissociation de l'âme et du corps, l'œuvre de l'Aryen primitif (H1, 41).

D'autres textes, il est vrai, montreront qu'il ne fut pas sans rendre justice à ce que la croyance grecque a de réconfortant. Un jour même, il déclara regretter parfois l'âme telle que le spiritualiste la conçoit, car une telle âme, créée tout exprès, se détache sans peine du corps qu'elle a cessé d'animer (D. C., 17). Ailleurs, il reconnaît que « les choses se passent à peu près comme si l'âme existait en tant que substance à part » (F. D., 432). Mais en même temps il affirme que cette âme n'existe point, et l'on peut dire que cette question est une de celles où il resta le plus fidèle à son parti-pris. Presque à la fin de sa carrière, il nie encore que le spiritualisme et la croyance à l'immortalité soient « un produit de réflexion raffinée » ; tout au contraire, ce n'est qu' « un reste des conceptions enfantines d'hommes incapables d'opérer dans leurs idées une analyse sérieuse ». Le spiritualisme s'apparente au spiritisme du sauvage, à cette opinion « niaisement réaliste » qui, devant toute chose complexe, suppose un esprit qui en fait l'unité (H1, 41).

LA MORT[1]

L'expérience et la réflexion, l'une exerçant l'autre, nous apprennent à regarder la mort plus ou moins fixement. Nous la voyons menacer ou frapper autour de nous. Nous songeons à l'instant où elle nous frappera nous-mêmes. Cette pensée exerce sur certaines races une fascination étrange, à laquelle le Breton Renan n'a peut-être pas échappé.

Il avait cinq ans quand son père mourut en mer. Pendant qu'il était au séminaire, il perdit deux amis d'enfance. La sérieuse éducation chrétienne qu'il reçut n'était pas pour masquer la perspective de la mort ; il ne se dérobait pas à cette vue, tout au contraire. Ce qui l'affectait surtout, c'était la crainte, en mourant jeune, de ne pouvoir produire ce qu'il avait dans l'esprit (F. D., 122). A part cela, la pensée de la mort ne l'attristait pas outre mesure. Une fois pourtant, en 1846, il réalisa d'une façon aiguë quelques-unes des circonstances de l'agonie, mais celles-là seulement qui ont trait

1. Nous prions le lecteur de se reporter au dernier chapitre de notre *Renan* (surtout à partir de la page 350). En rapprochant ce récit de ce qu'il va lire ici, il verra comme Renan a *composé* sa mort.

au *moral* : le moribond songe qu'on le regrettera ou qu'on ne le regrettera pas, et dans les deux cas il le trouve dur. Surtout il excite la pitié, on pleure sur lui, en disant : « Pauvre un tel ! » et comme en général il a l'intelligence amoindrie, ceux qui l'entourent le traitent en conséquence. Quelle souffrance pour l'orgueil ! Et si l'on songe à ce qu'on devient après la mort, quelle humiliation de devoir être un fardeau, *porté* par des manœuvres qui font des efforts et des grimaces comme pour remuer une pièce de bois (N. C., 158).

Est-ce une pensée de cet ordre qui dicte à Ernest, dans le roman que Renan ébaucha vers 1848, ce « dernier mot » : « Je proteste contre la mort » (F., 119) ? On le croirait un peu, d'après le contexte : « Comment je veux mourir. Pas de faiblesse. Pas de cierges. Pas de prêtres. Pas de cérémonie. » Quoi donc ! la fin d'une brute ? Oh ! ne le croyez pas. Si quelqu'un a senti la solennité de la mort, c'est Renan. Il sait qu'elle comporte un examen de conscience et une profession de foi. Il s'interrogera sur sa vie, tranquille s'il peut se dire : J'ai accompli ma fin (A., 2). Il déclarera mourir dans une communion, celle de l'avenir (A., 486, F., 120), adhérant par avance au symbole purifié de l'humanité future. Ainsi sa mort sera ce qu'elle doit être : un acte *religieux* [1].

Qu'elle soit un acte *poétique*, il le croit aussi,

1. Même, à vingt-six ans, il se figure parfois, sans trop y croire mais avec une secrète douceur, qu'il retrouvera à la mort la foi de son berceau (A., 492).

surtout à certains jours de sa jeunesse où le réel ne suffit pas à délecter son cœur, à rassasier son esprit. La mort n'est plus alors pour lui un rideau qui tombe, elle est un rideau qui se lève. Par elle on reverrait face à face la douce image des trépassés que nous entrevoyons seulement dans nos songes (C., 402).

Ainsi le sentiment convenable au mourant serait celui de la curiosité, soit que les circonstances de sa fin aient un intérêt scientifique (par exemple si un nouveau cataclysme bouleversait la Terre, il devrait l'étudier encore en y succombant), soit qu'il se répète en attendant le spectacle : « Je vais savoir ce qui en est. » (A., n. 173 et F., 131). De toute façon il faudrait s'oublier soi-même. Attitude exceptionnelle, cela va sans dire, que Renan imagina dans un accès d'intellectualisme.

Il est, dans la suite, plus près de la nature : il se révolte contre la mort, cherche à se consoler de devoir mourir, rêve au genre de fin qu'il souhaiterait pour lui.

Déjà, avec Job, il trouvait horrible l'indifférence de la mort qui frappe sans distinction le juste et le coupable, le bonheur et l'infortune (J., LXXXIV). Quand il eut perdu sa sœur, il sentit plus vivement la dureté de « la loi du trépas ». Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que la mort ne lui paraît « injuste », « inique », « révoltante », « odieuse », « haïssable », « insensée », « absurde », que quand elle tue le génie ou la vertu. Les autres victimes ne l'arrêtent guère (Ap., 3 ; M. A., 268, 481-482, et *Renan*, 301).

Puisque la mort n'épargne personne, au moins réclamerait-il plaisamment de cette « égalitaire », de cette « démocrate qui nous traite à coups de dynamite », qu'elle attendît, prît notre heure, se mît à notre disposition (So., 375).

Mais elle est sourde à tous nos vœux. Résignons-nous donc en répétant avec Marc-Aurèle : « Celui qui congédie est sans colère », ou en nous disant, pour peu que nous soyons avancés en âge : « Nous avons eu nos cinq actes » (F. D., 253) [1]. L'acceptation réfléchie de la nécessité, à la manière des stoïciens, ne sera pas sans nous y aider. Nous nous pénétrerons de cette idée, que la mort est « la conséquence absolument nécessaire de cette loi évidente que tout organisme qui a commencé doit finir » (F. D., 378). Cette consolation perdait de son austérité quand Renan, à l'aide d'une image épicurienne, comparait la vie à une coupe : quelle sottise de s'indigner parce qu'on en voit le fond ! C'est l'essence d'une coupe d'être épuisable (Dr., 246). La question est de savoir si le vin a été bon. Mais, s'il l'a été, ne le regretterez-vous pas d'autant plus ? Non : avoir pleinement goûté la vie, fait qu'on en voit la fin sans tristesse (D. C., 219). Et Renan l'a trouvée savoureuse.

Tout secours manque-t-il, d'ailleurs, au moment suprême ? Certes Renan a renoncé à celui qu'apporte la religion, non sans regret peut-être. En 1854, il s'est déclaré « jaloux de la mort des saints »,

1. Cf. aussi *Renan*, 352.

qui finissent d'une façon si « glorieuse » et si «calme ». L'abbesse de Jouarre, près de monter sur l'échafaud, déplore ne pouvoir user des « rites sacrés qui trompent les heures », des « onctions mystérieuses », « calmants... qui écartent les pensées profanes, les souvenirs amers, et font qu'on arrive au moment où l'ombre s'épaissit comme enivré par ce vin de myrrhe que les femmes de Jérusalem préparaient autrefois pour adoucir les derniers moments des suppliciés » [1] (Dr., 447-448).

Mais Jésus n'a pas voulu du vin de myrrhe. Ni se repentir, ni s'étourdir ; embrasser d'un long regard, en une seconde, toute sa vie, et se sentir récompensé par la satisfaction de sa conscience, voilà, selon Renan, ce qui convient au lit de mort du sage vertueux, qui n'a pas à craindre les palinodies et les terreurs du libertin (Dr., 449, 476). Sera-t-il alors favorisé d'un rayon ? Tantôt le frère d'Henriette prie celle qui vient de le quitter de lui révéler « ces vérités qui dominent la mort, empêchent de la craindre et la font presque aimer » (V. J., II) ; tantôt il accuse l'idéalisme de faillir à sa promesse, et de laisser notre œil, prêt à se fermer, chercher en vain la récompense (D. C., 91).

Quoi qu'il en soit, ce qu'il craint avant tout, pour ne pas dire uniquement, c'est la souffrance

1. Bossuet, dont Renan s'était nourri dans sa jeunesse, avait dit de ces « saintes cérémonies » que, « par une espèce de charme divin, (elles) suspendent les douleurs les plus violentes... font oublier la mort... à qui les écoute avec foi ». *(Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre,* dans *Oraisons funèbres,* nouvelle éd., par P. Jacquinet. Paris, Belin, p. 145).

qui enlaidit et affaiblit peu à peu, c'est « la lâcheté qui fait disputer à la mort des bouts de chandelle quand on a été flambeau » (Dr., 69). Mourir n'est rien, si l'on échappe à la maladie. Le vœu de Renan eût été d'arriver au terme dans de « belles conditions » : entier, sain d'esprit et de corps, sans débilitation antérieure (Dr., 410), tel le soldat qui tombe sur le champ de bataille (So., 376). C'eût été aussi, comme le dit le prêtre de Némi, que sa mort servît à quelqu'un, à quelque chose, « fût-ce à la distance des confins de l'infini » (Dr., 347).

Mourir à son heure, sans souffrance, en sorte que rien n'oblitère jusqu'au dernier moment les sensations délicieuses de la vie (Dr., 246), mourir même avec volupté, ce rêve d'*euthanasie* se réalise pour Prospero, grâce au tissu imprégné d'éther dont il s'enveloppe.

Quant au corps inanimé qui n'est plus une personne, ne l'enterrez pas ; le respect ordonne de désagréger cet amas d'atomes semblables à tous les autres ; brûlez-le : « la crémation est la seule sépulture digne de l'idéaliste » (Dr., 248).

LA VIE FUTURE

Les idées sur l'autre vie... qui... ont un moment contenté notre soif passent bien vite ; en fait de rêves d'outre-tombe, on veut toujours du nouveau ; car rien ne supporte longtemps l'examen.
(M. A., 564).

Je ne vois pas de raisons pour qu'un Papou soit immortel.
(D.,293).

La façon dont Renan concevait l'âme ne lui permettait guère de croire à son immortalité. Et pourtant nul n'a dit plus ardemment : *Je ne mourrai pas tout entier.*

Dès 1846, il consigne en faveur de cette croyance cette preuve ou plutôt cette révélation intuitive : « Je viens de toucher l'immortalité à un moment où, vivement pénétré des pensées supérieures et du but supra-sensible de l'homme, j'ai perçu que tout cela n'avait pas de sens sans l'immortalité » (C., 302). Ce qui aurait encore moins de raison d'être, c'est le génie, si manifestement à l'étroit dans cette vie, et qui se sent des ailes pour voler ailleurs. Les génies sont les princes et non les fous de l'humanité. Croyons-les : ils n'aspirent pas après une chimère (C., 317).

Le cas le plus frappant, le cas décisif est celui

de Jésus. Au sortir du séminaire, la dernière chaleur de sa foi entretenait en Renan le sens de Jésus *vivant* et ami. Or, si l'immortalité n'est qu'un mot, Jésus a subi la loi commune : il est mort tout entier. Et Renan de meurtrir son imagination à cette idée implacable, que le corps de Jésus pourrit, que ses molécules se dissipèrent, en sorte qu'il n'y a plus rien qui s'appelle Jésus [1] (C., 404). Même chose pour Socrate. L'horreur de cette conception matérialiste fait du monde un cauchemar.

L'immortalité est nécessaire, puisque sans elle le monde, qui est certainement beau, serait laid. Il faut donc admettre une immortalité dont la forme reste encore voilée, mais que la science morale découvrira un jour. Dès 1848 Renan essaie d'en suggérer quelque chose, et son concept de Dieu l'y aide. On se rappelle que pour Renan, Dieu se fait, et qu'il *sera*, quand le multiple actuel sera réduit à l'unité sans perdre sa distinction. C'est dire qu'alors toutes les individualités se retrouveront au sein de Dieu, comme des notes dans un lointain concert (A., n. 42).

Cette vue ne retient pas toujours Renan. Elle va à un certain égard plus loin que sa conviction, car il doute ailleurs que les individualités se retrouvent (F., 130) ; d'autant plus qu'il s'agirait de toutes celles qui ont vécu, puisque toutes ont contribué à faire Dieu. En effet Renan est extraor-

1. Le légat de l'Inquisition que Renan introduira à l'acte IV de *Caliban*, expose cette idée comme une conséquence hérétique de la chimie (Dr., 89).

dinairement pénétré de la solidarité des faits. Le déplacement d'un atome intéresse l'univers [1]. Aussi tout acte est-il immortel par la modification qu'il introduit dans la série des choses, et dont la conséquence est indéfinie (A., 226) : même celui d'un insecte qui n'a eu d'autre rôle que de grouper sous une forme vivante un certain nombre de molécules, et de manger une feuille [2] (A., 223).

A plus forte raison, tout homme contribue à mener l'humanité à son terme, même l'idiot dont l'activité se réduit presque à un mouvement moléculaire (C., 195). Mais celui-ci, et en général les êtres sans influence sur la marche des choses (nonnes, mendiants, provinciaux obscurs, nègres et sauvages), ont en outre une vocation dont l'analogue n'existe pas pour les animaux (N. C., 296) : celle de servir à la réalisation des formes sociales sans lesquelles l'humanité ne serait point complète, ou seulement de *faire nombre*, de représenter la force perdue [3] (N. C., 157 et A., 222-223). Ils sont le coloris d'un tableau qui autrement n'eût présenté que des lignes grêles, la matière que le plâtrier gâche, pourvu que sa truelle en retienne assez (cf. D., 71).

1. Leibnitz nous a habitués à des vues de ce genre.

2. Cette formule exaspérée n'en correspond pas moins à une idée tenace chez Renan : l'animal mangé par l'homme de génie ou de bien, écrira-t-il dans D., 130, « a sa petite place dans l'œuvre éternelle ». Mais ici il s'agit d'un privilège, qu'un rapport avec l'idéal procure seul.

3. C'est cette idée que reprennent le passage des *Dialogues* sur le fumier provincial nécessaire à l'éclat de la capitale, sur les trente ou quarante millions d'hommes nécessaires à l'éclosion d'un génie, — et cette phrase : « De même que la force utile n'est dans une machine qu'une partie de la force dépensée, de même en l'univers » (D., 73).

Comment Renan concevait-il la pérennité ? Au début de sa carrière, c'était moins en littérateur qu'en savant. Le savant ne s'attend pas à être lu par ses arrière-neveux. Il apporte sa pierre à l'édifice de la science, résigné à ce que le progrès la taille au point de la rendre méconnaissable, ou à ce qu'elle disparaisse, moellon caché dans l'épaisseur des murs. N'importe, se dit-il : j'ai ma place dans le temple, je contribue à la solidité de ses assises (A., 237 et D., 307). Il accepte de travailler à l'échafaudage, qu'on enlève quand l'édifice est terminé (D., 308). Ainsi, que son nom seul subsiste, attaché à sa découverte, ou que son labeur de bénédictin reste anonyme, il est immortel. Il l'est comme l'artiste dont le livre passe à la postérité, parce que la forme y est inséparable du fond. Il peut dire aussi bien que lui : *J'ai achevé un monument plus éternel que l'airain* (A., 226 et 228). L'immortalité n'est pas la gloire. Cette théorie demande à ses adeptes une grande abnégation.

Qu'on se rende bien compte du caractère de ces spéculations de jeunesse. Ardent à la science, rebelle à l'idée que l'âme est une substance immortelle, assez insoucieux des réparations d'outre-tombe, Renan répugne d'autre part à croire que la vie n'a pas de sens, si elle s'engloutit, sans que rien reste d'elle, dans le néant d'où elle est sortie. Il faut une survie qui n'est possible que dans ce monde. Deux images différentes, et dont l'une conduit à l'autre, soutiennent la pensée de Renan dans cette voie : celle d'un gigantesque édifice,

et celle d'un Dieu cosmique. S'il évoque la première, c'est qu'il pense à la science ou aux constructions de l'Asie antique (A., 237, 220, 385). Il se figure alors l'humanité s'élevant par assises dont chacune est un peuple, une forme intellectuelle, religieuse, sociale. Ainsi se console-t-il de l' « effroyable tristesse » qu'il éprouverait à se dire : des millions de millions d'êtres ont passé sans laisser de trace. Les Bretons enterrés dans un cimetière de campagne vivent dans la Bretagne qu'ils ont contribué à faire, et qui fait la France, qui fait l'humanité, qui fait Dieu (A., 220-222). Les tributaires du roi de Perse se survivent dans les individus symboliques qui, sur les monuments de Persépolis, représentent chacun le pays dont il porte le costume et dont il offre les productions au suzerain (A., 219 ; cf. D., 307).

L'œuvre ultérieure de Renan va nous offrir ces images et d'autres. Tenons pour ce qu'ils sont ces jeux d'une fantaisie sérieuse, qui ne prétend pas tracer la carte de l'inconnaissable, mais lui chanter un hymne. Il suffit que les thèmes s'y croisent plutôt qu'ils ne s'y muent l'un dans l'autre, en sorte qu'on peut les reconnaître assez aisément.

Certaines notes y reviennent, échos du passé chrétien et qui, pour rendre un son différent dans cette nouvelle orchestration, n'en signalent pas moins la persistance des premiers rêves. Voici l'expression mystique de la *vie en Dieu* (D., 139), des formules comme : *Leurs œuvres les suivront*

(D. C., 18), — *Dans l'attente de la bienheureuse résurrection* (D., 136), — dont le souvenir guide les adaptations profanes de Renan. Voici surtout le texte de saint Paul, I, *Cor.*, XV, 52 : « Les morts ressusciteront en un moment, en un clin d'œil », auquel l'ancien clerc fait souvent allusion quand il expose comment la résurrection, qui s'opérera dans un avenir très lointain, fera l'effet aux élus de suivre la vie presque immédiatement (V. J., 288 ; D., 136 ; H4, 331 ; F. D., 419).

Mais d'autres textes, d'autres systèmes ont eu sur l'imagination du grand historien une influence non moindre. C'est, on peut le dire, avec un cerveau de Juif, de Judéo-chrétien qu'il a médité sur la vie future. Lui-même, à plusieurs reprises, il a marqué son estime pour les conceptions de cet âge et de cette race, et déclaré les adopter (F. D., 391, 418, 441-442 ; H4, 330 ; A., XX). On a vu plus haut qu'il considérait le parti-pris pour ou contre la spiritualité de l'âme comme un caractère ethnique, l'idée que l'âme peut exister sans le corps étant aryenne. Quant à lui, il juge « beaucoup plus saine » la théorie sémitique (H1, 41-42) ; il fait honneur à Israël d'avoir le premier aperçu la *folie* des imaginations égyptiennes sur la vie d'outre-tombe (El., 29-30), de n'avoir pas été dupe « de cette fantasmagorie d'un double ou d'une ombre qui survit dans les lieux souterrains » (H1, 50).

Si nous pensons tant à l'au-delà, Renan le sait bien, c'est que nous souffrons des iniquités du

monde, et que nous souhaitons leur réparation. Le traducteur du *Livre de Job* s'est mêlé de toute son âme à ce conflit entre le Mal et le théisme juif. Que de fois n'a-t-il pas mis en valeur l'originalité d'Israël qui, jusqu'au IIe siècle av. J.-C., prétendit que la justice s'exerçât pendant cette vie, parce qu'à la mort tout est fini ! Il lui oppose l'Hellène qui se console des injustices d'ici-bas « avec les rêves du *Phédon* », et le chrétien, qui a pour lui l'éternité, et n'éprouve, au lieu de la colère du prophète juif, qu'une résignation « à peine méritoire »[1].

La foi primitive du chrétien comprend deux éléments inconciliables qui se sont combinés tant bien que mal ; car alors le christianisme était enfant, et « les enfants digèrent des pierres ». Le dogme platonicien sur l'immortalité de l'âme est ce qui y domine, et la résurrection des corps n'est qu'un décor inutile, un accessoire qu'on relègue à la fin des temps (Ap., 97-98 ; H4, 330 ; H5, 338-339). Or l'idée de résurrection sortit de la conscience juive, qui dut la concevoir sous la persécution d'Antiochus.

En effet, dès qu'un martyr mourut pour la Loi, on ne put plus soutenir que la vertu avait ici-bas sa récompense (H4, 287). On s'ingénia donc à imaginer son triomphe futur : soit que les justes

1. H1, 372 et El., 37. Très tôt (C., 364), Renan a fait remarquer l'inconséquence de cette résignation chrétienne. La vertu est-elle heureuse ? C'est une juste récompense, dit le chrétien. Malheureuse, c'est une épreuve.

revivront dans leur chair (résurrection), soit qu'ils jouissent d'une sorte d'immortalité « en vivant dans la mémoire de Dieu » (V. J., 53-54). Ce souvenir n'exclut pas celui des hommes, la gloire. Bien que l'invention de l'histoire, c'est-à-dire du « jugement du monde », soit due à la Grèce, il y eut une époque, comme on le voit dans I. *Macch.*, où certains Juifs trouvèrent des mobiles suffisants dans la défense de leur vie, de leurs foyers, de la Loi, dans la conquête d'un nom éternel : « *En mémoire éternelle sera le juste*, quoi de plus beau ? » (H4, 199-200 et 333).

Dans un cas comme dans l'autre, la seconde vie n'est donc pas accordée à tous ; les méchants, — et c'est leur peine — meurent tout entiers, rentrent et restent dans le néant. Pourtant d'autres textes les font revivre pour leur éternelle confusion, pour la vallée de la géhenne. Les justes, eux, jugeront le monde humilié et assisteront au triomphe de leur cause (W. J., 54, 280 ; H4, 325).

Ces conceptions n'impliquent pas que l'âme soit d'essence immortelle. Des théologiens chrétiens, Justin et Tatien, ont pu soutenir qu'elle est naturellement mortelle, et que Dieu la rend immortelle par une faveur spéciale (El., 37, n. 1 ; H4, 330-331 et 330 n. 2).

Voilà l'ordre d'imaginations où Renan s'est complu. Comment les a-t-il adoptées et adaptées ?

I. Immortalité de l'œuvre

On l'a vu plus haut, le mode de survie que Renan a d'abord espéré est la pérennité de l'œuvre et de l'action, qui se retrouveront dans « l'édifice futur », dans la « tour infinie » (D., 129), dans le « temple éternel » (D., 186), dans la Pyramide (D., 137[1] et F. D., 440). L'instinct dont parle Bossuet, et qui pousse l'homme à s'attacher à un objet plus durable que lui-même,[2] était très fort chez Renan : « L'immortalité, c'est de travailler à une œuvre immortelle » : art, science, religion, vertu, toutes les formes du bien et du beau (M., 140 et A., XX). C'est d'aimer, comme l'a fait Littré, jusqu'à se sacrifier pour elles, la patrie, la science et la vertu qui sont « choses éternelles » (D. C., 91). Même quand le ciel croulerait, nous devrions nous consoler en pensant que l'Etre éternel auquel nous avons participé nous survit (A., XX). Ce prétendu dilettante fut vraiment, à sa manière, ivre d'éternité.

Quelque autre image qu'il nous propose, « réserve du progrès éternel » où se conserve la « petite parcelle » qu'y a mise chaque geste de la vertu (D., 52), « triomphe définitif de la justice » où « vivront les actes de l'homme de bien » (J., XC),

1. Celle de Chéphrem, que Mariette avait montrée à Renan en 1864. (*Correspondance de MM. Renan et Berthelot*, 318).

2. Cf. Fin du sermon sur l'*Ambition :* « Il y a dans l'esprit de l'homme un désir avide de l'éternité... »

l'immortalité dont il s'agit ici n'est point celle de la personne. Qui sait, se demande Renan (D., 138), à une époque où sa pensée dépasse volontiers notre espèce et notre planète, qui sait si la Terre ne servira pas de moellon pour la construction d'un édifice futur, en sorte que nous y serons ce qu'est la coquille géologique, le trilobite, dans le bloc destiné à bâtir un temple ? Infimes et secrets, nous ferons pourtant un peu partie de la maison.

On voit assez qu'une telle immortalité est, comme on dit, *conditionnelle* : elle n'appartient pas à tous. Renan était persuadé que seuls le bien et le vrai demeurent et se capitalisent ; que rien ne reste que ce qui sert à l'idéal (D., 143) ; qu' « à distance l'erreur et la frivolité se trouvent purement et simplement éliminées » (D., 74). En conséquence, l'homme méchant, sot ou frivole mourra tout entier, car « il ne laissera rien dans le résultat général du travail de son espèce » (J., XCI).

II. Immortalité dans le souvenir

L'homme peut se survivre aussi par le souvenir qu'il laisse de lui à la postérité. C'est dans ce sens que l'on prononce souvent sur une tombe des phrases comme celle que Renan a dite de Littré (D. C., 91) : « (Le défunt) n'est pas mort tout entier ; car nous gardons quelque chose de lui, les leçons qu'il nous a données. » Cette existence idéale, qui « se continue pour nous au cœur de ceux

qui nous aiment » (Ap., 3), est la vraie : Henriette en avait joui grâce à la piété de son frère, et Renan, quatre ans avant sa mort, l'attendait pour lui-même des « souvenirs d'une épouse fidèle »[1]. Mais c'est surtout aux « héros » qu'elle appartient. L'exemple typique est ici Jésus, qui vit aujourd'hui plus que n'importe qui, et plus (car il est plus aimé) qu'à l'époque où il parcourait la Galilée (J., XCI ; D., 189). L'homme vit où il agit[2]. La preuve qu'il en est ainsi, c'est que les héros sacrifient volontiers leur vie selon la chair à leur « vie par influence », à leur rôle dans l'humanité (D., 138-139, 188).

Que cette survie soit toujours en rapport avec le mérite, c'est ce qu'on n'oserait prétendre. Bien que Renan soit sensible à la gloire, et qu'à ses yeux « l'opinion définitive de l'histoire, si elle pèche tout à fait par la proportion », ne soit pas « en somme très fausse », il reconnaît les caprices de la renommée. Tel inconnu a peut-être été plus grand qu'Alexandre (D., 139). Il y a des hommes qui exercent une influence de premier ordre dans l'humanité, et qui pourtant sont et resteront oubliés (D., 189).

D'autre part, l'immense majorité des hommes ne se survivent pas de cette manière. Qui se souvient d'eux au bout de quelques années ? Dans les cimetières bretons, les croix de bois tombent

1. Cf. notre *Renan*, 362.
2. On voit comment ces idées se raccordent avec celles qu'on a exposées page 53.

vite en morceaux ; les traverses qui portent les noms se décollent tout d'abord, et les morts, dont la mémoire n'est gardée que par ce signe, n'existent bientôt plus (F. D., 40-41).

Il faut remédier à tant de fragilité. Il faut une autre balance que celle dont se servent les hommes, et où l'erreur et le mal, qui en réalité ne sont rien, l'emportent trop souvent (J., XCI). Considérons que la conscience est une « communion passagère avec l'univers, communion qui nous fait entrer plus ou moins dans le sein de Dieu » (S. H., 77). Ce rapport que chacun de nous a eu avec l'infini, voilà sa part d'éternité (S. H., 80). C'est comme un sillon plus ou moins profond, qu'il laisse au sein de l'infini (S. H., 5) ; ou mieux, ainsi que Renan l'expliquera plus tard en perfectionnant son image, comme un arc de cercle que la vie humaine y écrit par son revers moral, à la façon d'une pointe de compas ; cette ligne tracée en Dieu n'a pas plus de fin que Dieu (D., 139). Ailleurs, Dieu, qui n'est guère ici qu'un récepteur, semble se moraliser : « conscience absolue », il a une « opinion » sur le juste, et cette opinion est la « vie éternelle » du juste (D., 139-140).

Ainsi Renan imagine un double recours contre l'oubli : la mémoire des hommes, qui malgré tout n'est pas « chose vaine », puisque « la conscience de l'humanité est la plus haute image réfléchie que nous connaissions de la conscience totale de l'univers », et que « l'estime d'un seul homme est une partie de la justice absolue » (S. H., 5) ; et —

peut-être en songeant aux Henriettes inconnues qui n'ont pas eu leur frère pour biographe — le « souvenir de Dieu », lequel est aussi, si l'on ose le dire, un recours contre la gloire. Les grands hommes et les saints ignorés *vivent pour Dieu.* Dieu garde le secret des plus hauts mérites qui aient enrichi un être moral. « C'est dans le souvenir de Dieu que l'homme est immortel » (S. H., 80 ; D., 139 et 189).

Tout homme est-il assuré d'une telle immortalité ? Bien que Renan ne se soit guère expliqué sur ce point, il semble considérer que l'immortalité est faite pour les grandes âmes (S. H., 77), pour Henriette, pour Littré que « sa haute vie a mis en rapport avec l'esprit éternel qui agit et se continue à travers les siècles » ; en d'autres termes, la trace se conserve selon la profondeur de l'empreinte. Il n'y a que « l'histoire du vrai et du bien » qui s'enregistre (S. H., 78). Le thème de la *vie en Dieu* retrouve celui de la pyramide, tandis qu'ailleurs Renan, montrant « *toutes* les âmes qui ont vécu vivant en Dieu » de la façon qui vient d'être dite (D., 189-190), passe à une nouvelle représentation, où l'immortalité ne sera plus un privilège.

III. Le réveil futur

Cette représentation, c'est celle qu'une note de l'*Avenir de la Science* nous avait déjà proposée : le Dieu futur comprendra toutes les individualités. Il les comprendra, précise Renan, de sorte qu'elles

vivront à la fois de leur vie propre et de la vie de l'ensemble : figurons-nous l'univers comme un « polypier infini » (D., 126). Mais l'historien du christianisme, qui espère désormais la résurrection, veut la faire jouer dans l'acte final. La « conscience absolue », dit-il, à laquelle le progrès amènera l'univers, sera la vie complète de tous, qui *revivront* en son sein, *se réveilleront* en elle (D., 135 ; V. J., 288).

Tout en avouant qu'on ne saurait imaginer comment ces choses se passeront — vu que le monde sera peut-être, dans un milliard de siècles, aussi différent de ce qu'il est aujourd'hui, que l'atome l'est d'une pensée ou d'un sentiment (D., 190), — Renan maintient qu'en principe « la possibilité de faire exister de nouveau ce qui a déjà existé, de reproduire tout ce qui a eu de la réalité, ne saurait être niée. » (D., 141). Pour peu qu'on l'eût poussé, il aurait sans doute pris pour exemple l'acte du souvenir, qui rend le passé présent [1]. Mais, dites-vous, en pensant quelque chose, on ne le fait pas être vraiment. — C'est que l'esprit ne règne pas encore : il règnera finalement. L'esprit sera toute réalité : qu'est-ce que cela veut dire, sinon qu'en l'idée tout revivra ? (D., 190).

Ce sont là des formules qu'on doit à la séduction d'une image, à l'empire d'un raisonnement. La vérité est que Renan ne tenait guère à ce que la

1. Cf. notre *Renan*, 315 : Dieu ranimera les images de tout ce qui a existé, comme le peuple, le jour de la Toussaint, redonne en les commémorant quelque vie aux trépassés.

résurrection fût universelle. Il était bien plutôt préoccupé de tirer de son hypothèse le même bénéfice que procure le dogme orthodoxe. Si la vie future n'est pas qu'un rêve, elle doit rendre le service capital qu'on attend d'elle : réparer les injustices de ce monde.

La *justice*, voilà l'attribut divin qui garantit la résurrection. Renan observe lui-même que sa conception est parente du déisme ; mais il indique aussi ce qui l'en sépare. Le déiste dit : Cela doit être ; donc cela *est* ; tandis que Renan : Cela doit être, donc cela *sera* (D., 137).

On sait en effet que, pour Renan, Dieu n'est pas encore ; ou du moins il n'est pas encore tout à fait. La condition indispensable pour que Dieu soit juste, c'est qu'il *puisse* l'être. Les formules assez peu variées de D., 135-137, F. D., 391-392, 418, 441-442, XV, répètent le même acte de foi : un jour viendra où Dieu, dont la bonté fait déjà ce qu'elle peut pour la justice, pourra tout. Alors nous devons présumer que cette même bonté voudra tout faire pour la justice. Ainsi la vie future dépend de la réalisation de Dieu. Si Dieu rate, plus de vie future [1].

Nous connaissons assez la couleur de ses espérances pour deviner ce que Renan attend de la

1. Cette réserve doit être marquée, si l'on veut tenir compte de deux passages obscurs (A., xx et H4, 331) auxquels avait préludé N. C., 184-185. Lucrèce avait persuadé Renan que l'humanité finirait. Comment Dieu, œuvre de la science, pourra-t-il se faire ? Il est vrai qu'à partir de 1863 Renan imagine constamment des humanités extra-terrestres, douées d'une conscience supérieure à la nôtre.

« grande réparation ». Oh ! il ne demande pas un enfer pour les méchants. S'il s'abandonne dans la *Vie de Jésus* (V. J., 288-289) à imaginer un jugement où la frivolité et l'égoïsme seront confondus, la punition qu'il prévoit d'ordinaire est le néant [1]. Celui qui n'a fait aucun sacrifice au bien, au vrai, retrouvera ce jour-là l'équivalent exact de sa mise, c'est-à-dire le néant » (D., 135-136). Il aura eu sa récompense dans les basses jouissances qu'il aura recherchées (F. D., 393-394). En revanche, « quiconque aura travaillé pour l'œuvre divine *sentira* l'œuvre divine accomplie et *verra* la part qu'il y a eue ». Ainsi « l'éternelle inégalité des êtres sera scellée pour jamais » (D., 136).

La résurrection serait donc opérée par une sélection divine (F. D., 392). L'état actuel de ce monde ne comporte pas une pareille intervention d'un être supérieur. Mais le jour où l'être serait arrivé à la conscience parfaite, ce qui serait pour nous miracle deviendrait la loi de l'univers (F. D., 392-393, 441). Au point de vue de l'infini, le miracle, on l'a déjà vu, ne serait plus impossible (F. D., 418).

On demandera si Renan ne se contredit pas, en nous proposant tantôt l'immortalité, tantôt la résurrection. Un passage curieux de la *Double Prière* montre comment l'une et l'autre se liaient

1. Il est vrai qu'à ses yeux, c'est la plus terrible des peines. Cf. *infra* p. 80.

on vit toujours ; on a tracé dans l'infini une trace dans son esprit : « (Immortalité) Quand on a vécu, éternelle. Que ce sillon soit long ou court, qu'est-ce que cela au regard de ton éternité ? Tu te souviens de nous, nous sommes donc immortels. (Résurrection) Le but atteint, rendras-tu la vie à ceux qui auront contribué à la victoire du bien et du vrai ? Toi seul le sais ; nous ne devons pas le savoir. Ne suffit-il pas que nous vivions dans ta mémoire ? » (F. D., 52-53).

IV. Souhaits

Tels sont les thèmes favoris de Renan sur ce chapitre. Si grande qu'y soit la part de la sensibilité, ils portent aussi la marque de la réflexion qui ordonne et combine. Voici maintenant des notes où éclate le pur sentiment.

Et tout d'abord, parmi les pensées auxquelles son imagination s'est également complue, n'y en a-t-il pas qui aient, plus que les autres, fortifié son cœur ? N'en doutons pas, son meilleur soutien était la conviction de travailler à une œuvre éternelle. C'était l'idée que s'il devait succomber à la mort, la raison au moins qu'il avait servie en triompherait (D. C., 44 et 18). C'était de sentir l'idéal si bien installé dans son âme, qu'il pouvait « affirmer l'immortalité de cette âme, comme l'immortalité de l'idéal lui-même » (F. D., 287). Oui, le savant a goûté par là un « bonheur intime » qu'il avait le droit d'égaler aux joies du croyant (D. C., 18).

D'autant plus qu'un autre espoir, d'un ordre plus personnel, lui était permis. Cette poursuite de l'idéal n était pas sans rapporter de la gloire. Lui-même le remarquait : croire à la gloire, c'est croire à l'immortalité. Cette foi fait faire une foule de choses dont on ne touchera le prix qu'après la mort : toute noble vie est construite, pour une grande part, sur des placements d'outre-tombe (H4, 329).

Qu'est devenue, dira-t-on, cette abnégation parfaite de l'auteur encore obscur de l'*Avenir de la Science* ? Et surtout, Renan n'avait-il si constamment persiflé la vertu intéressée du pharisaïsme, tant répété qu'il ne demandait aucune récompense (D., 141) ; dit qu'il n'en voudrait pas, celle d'avoir servi la vérité lui suffisant, et protesté, devant le cercueil d'Havet : *Rien que toi, Seigneur ; rien que toi* (F. D., 335-336), — que pour spéculer sur son génie et son labeur ?

Contradiction touchante, parce qu'elle est bien de l'homme ! La plus noble des natures a pu renoncer, par raison, même à cette douceur suprême de revoir Henriette [1] ; elle n'exclut pas, au moins comme mobile accessoire, l'amour de son œuvre, le souci de son nom, — voire même l'amour de soi. Car enfin, quand Renan explique son désir de survie : « Nous demandons simplement à être,

1. Force d'âme dont il sait que peu sont capables, puisque « la religion qui promet l'immortalité et assure qu'on reverra un jour ceux qu'on a aimés, l'emporte toujours ». « Ceux qui n'ont pas d'espérance (I, *Thess.*, IV, 13) sont bien vite vaincus » (M. A., 563).

à savoir davantage, à connaître le secret du monde.., l'avenir de l'humanité »[1] (D., 141), ce n'est pas là, il en est persuadé, un souhait intéressé ; ce n'est pas réclamer une récompense. Et pourtant, si sa passion maîtresse est la *libido sciendi*, comment serait-il mieux récompensé que par ce qu'il demande, et qui en est la satisfaction indéfinie ?

La façon dont il s'exprime touchant le paradis confirme ce qu'on vient de dire. Il déclare plaisamment ne pas désirer la compagnie de séminaristes chantant des psaumes en commun, assis sur des bancs, ni de vieilles dévotes à la conversation indigente, sauf pour potiner, intriguer ensemble (F. D., XXVII et 439). Paradis peu enviable, tant il serait monotone et ennuyeux.

Le jeu et le sérieux sont malaisés à discerner dans ces allusions aux loges où le christianisme conduit les âmes des morts. Que ces allusions datent toutes des dernières années de Renan, laisserait croire que certaines images, qui en avaient imposé à l'enfant, se ranimaient chez le vieillard. Il ne craint pas l'enfer, qui ne serait guère plus insupportable que le paradis, et qu'il préfèrerait hautement au néant[2] (F. D., 269 et XXV). Son lieu

1. Mais il lui arrive de considérer la seconde vie comme un souvenir exsangue de celle-ci : par deux fois il s'engage à « meubler sa mémoire », avant de mourir, des objets qui l'occuperont durant l'éternité. (Dr., 75-76 et D. C., 229).

2. Il croirait assez à la mitigation des peines des damnés (cf. *Renan*, 352, n. 2), professée par certains théologiens dont il parle dans M. A., 506 et n. 2.

préféré serait le purgatoire, « mélancolique et charmant », qu'il se figure « comme un immense parc, éclairé d'un jour polaire et percé de charmilles sombres où s'épurent les amours commencées sur la terre en attendant la complète éthérisation » (F. D., XXVI) : rêve où le parc d'Issy, l'île de Tromsoë [1], et les *secrets sentiers* de Vigile [2] se combinent.

Puisse l'angoisse des dernières heures n'avoir pas altéré la « confiance absolue » de l'auteur des *Souvenirs* dans la « bonté infinie » qui doit remplir l'éternité (So., 376), ni éteint cette belle espérance dont s'était consolée l'abbesse de Jouarre : « L'ombre où je vais entrer n'est que le revers d'un autre infini, comparable au sein d'un père. » (Dr., 457).

1. Cf. *Renan*, 222-223.
2. *Enéide*, l. VI, v. 443.

LE MAL

On a vu que Renan ne s'interdisait pas l'espoir que les injustices actuelles dussent disparaître dans l'avenir. Certes, il le voyait bien, de nos jours comme au temps de Job, la vertu ne va pas sans épreuve, si même l'épreuve n'est pas la condition de la vertu et du bonheur que la vertu procure (N. C., 146). Sans doute n'en sera-t-il pas toujours ainsi. Car le monde n'a pas été « fait une fois pour toutes », en sorte que le mal y soit une fatalité permanente (A., 31). Ce n'est qu'une imperfection transitoire, un stade du devenir. En ce sens il aura été nécessaire, mais ni plus ni moins que tout dans la nature.

Il disparaîtra sous l'effort de l'homme, dont la raison est appelée à corriger la création, en s'assujettissant le monde physique et en rétablissant l'harmonie dans le monde moral (A., 31). Le bon mot d'ordre, celui de la religion européenne, est donc : *Combats le mal*, et non : *Souffre le mal*, qui est celui des religions orientales (A., 32).

Il serait inexact de croire que Renan était imperturbable sur ce point. Proscrire quoi que ce

fût lui répugnait ; il lui arrivait de se demander pourquoi le mal, comme le laid, n'auraient pas eux aussi le droit de vivre ; s'ils sont l'envers du bien et du beau, comment les scinder sans mutiler les choses ? Et puis, qui ne voit qu'ils n'existent que pour nous ? Si la nature ne les connaît pas, est-ce à l'homme à lui imposer ses jugements ? D'autant plus qu'il ne juge ainsi que par impuissance à s'élever au-dessus de son individualité. Qu'est-ce en effet que le mal pour lui, sinon ce qu'il estime contraire à son propre bien ? Supprimez l'amour de soi, il n'y a plus de mal. L'Indien sait qu'en suivant tel sentier, il sera dévoré par un tigre ; il y va et se laisse dévorer (A. n. 182 et F., 81-82). En somme, « il est d'un petit esprit de vouloir supprimer le mal ».

Qu'on rapproche les conclusions de ces deux paragraphes : elles font l'effet de se contredire. On aura beau remarquer que Renan a désavoué plus ou moins la seconde, à l'instant de la formuler, elle n'en correspond pas moins à une tendance, à une tentation de son intelligence qui n'y résistait pas, sachant qu'elles étaient sans danger pour sa moralité.

Sur l'indécision des limites entre le bien et le mal, une phrase de la *Prière* fait écho à celles de *Patrice* : « Une philosophie, perverse sans doute, m'a porté à croire que le bien et le mal... se transforment l'un dans l'autre par des nuances aussi indiscernables que celles du cou de la colombe ». S'il en est ainsi, aimer absolument le bien, haïr

absolument le mal, est impossible et injuste (So., 70-71).

A en croire la préface de l'*Avenir de la Science*, Renan n'aurait pas tardé, après avoir écrit ce livre, à se résigner à « un état de la création où beaucoup de mal sert de condition à un peu de bien » (III). Comment faut-il entendre cette déclaration ?

Malgré ce qu'elle a d'ambigu, n'hésitons pas à proclamer l'optimisme de Renan. Il n'est pas de ceux aux yeux de qui il eût mieux valu que le monde ne fût pas. Ce qui est est le meilleur ; sans cela il ne serait pas. Cette raison d'être de l'univers est aussi la raison de sa conservation et de son progrès. Que Renan le compare à un train en marche ou à une maison de banque travaillant depuis l'éternité, ce qu'il veut dire par là, c'est que le compte de l'être se solde par un excédent en bien ; sinon, l'univers patinerait sur ses rails [1], il aurait fait mille fois faillite. Ce *boni* s'explique lui-même par cette loi connue, que seul dure ce qui est fait pour l'idéal, le reste s'annulant (D., 51-52 ; F. D., 387 et 427).

Mais le reste, c'est-à-dire le mal, n'en existe pas moins. Comment Renan s'expliquait-il sur

1. Ce qui n'empêchera pas Prospero, en 1880, de dire qu'il « devient de plus en plus probable » que l'univers « n'est qu'une tautologie dans laquelle la somme de mouvement se retrouve exactement dans la balance finale sans perte ni gain ». (Dr., 174). Encadré entre deux assertions qui le contredisent, ce passage correspond au souci de Renan, d'adopter le plus d'opinions possibles, pour étendre ses chances d'avoir rencontré juste au moins une fois...

l'existence du mal ? Qu'on se rappelle que pour lui, la nature atteint son but en gâchant une masse d'individus : ces sacrifiés souffrent souvent. D'autre part, il avait dès longtemps aperçu que la souffrance est en certains cas un facteur de progrès. En 1858, il avait réagi contre le matérialisme du Second Empire, en protestant que si le *confortable* se répandait trop, le monde, « privé de l'aiguillon de la souffrance, perdrait un des moyens qui ont le plus contribué à faire de l'homme un être intelligent et moral » (M., 18). Même en physiologie, la douleur incite aux transformations nécessaires. Pourquoi l'insecte en métamorphose aspire-t-il à se débarrasser de tel organe ? Pourquoi l'enfant veut-il se séparer de la mère ? Parce qu'ils souffrent. « La douleur crée l'effort ; elle est salutaire » (F. D., 378). Elle crée aussi l'esprit, qui fait marcher le monde, et qui se développe en lui, maladie sacrée, comme la perle dans l'huître (F. D., 442).

Mais alors, faut-il lutter contre le mal ? Il semblerait que non, si « l'homme n'est pas ici-bas pour vivre sans souffrance » (N. H., 409). Et de fait, il ne plaît point à Renan, dans ses heures d'idéalisme exaspéré, qu'on prise au plus haut les œuvres de charité. Lui pour qui notre vraie fin est de contempler, il ne leur accorde au contraire qu'une valeur très secondaire : à ses yeux, une heure de Spinoza vaut mieux qu'une journée de saint Vincent de Paul (N. H. 469-470). Est-ce à dire qu'il ait renoncé à vouloir, comme en 1849, la réforme du monde ? Non. La science, il le croit

toujours, doit succéder à la spontanéité dans le gouvernement de l'univers ; à elle de combattre le mal, — dans son principe et non, comme la sœur de charité, dans ses effets.

Cependant le pessimisme d'origine étrangère qui avait gagné la France vers 1880 donna lieu à Renan d'expliquer et d'accentuer par contraste son optimisme. Que l'existence du mal, par le sentiment triste qu'elle provoque en nous, fût la source où s'alimentait la religion du protestant Amiel, voilà ce que Renan ne savait constater sans déplaisir. Il entreprit de montrer que le problème de l'origine du mal n'en est pas un (F. D., 385).

Comment rendre compte du mal si l'on admet le théisme ? On ne saurait l'imputer au Dieu unique, réfléchi et tout-puissant ; il faut donc nécessairement supposer deux dieux, un bon et un méchant, ce que font les manichéens. A moins d'en rejeter la responsabilité sur l'homme, par la fiction chrétienne du péché originel [1]. Ce serait parce que Dieu a été offensé dans l'Éden que nous souffrons, et que nous sommes portés à l'offenser encore. Mais quelle mauvaise raison ! Quel dogme bâti, plus que tout autre, sur la pointe d'une aiguille ! Savez-vous, en effet, d'où vient cette histoire ? Le récit de la faute

1. Renan se souvenait-il des sophismes dont les théologiens usent dans cette question pour sauver l'honneur de Dieu, quand il écrivait que « le but de l'espèce humaine entraîne fatalement, *ou, si l'on veut, en dehors des vues du Créateur*, une masse énorme de souffrances » (N. H., 470) ?

d'Adam n'est que dans le jéhoviste : si la rédaction élohiste [1] seule nous était parvenue, il n'y aurait pas de péché originel. Bien plus : l'ancien peuple d'Israël ne fit nullement attention à cette chronique. C'est saint Paul qui en tira l'effroyable dogme qui, durant des siècles, a rempli l'humanité de tristesses et de terreurs (F. D., 375-376), et pour lequel Renan, en Breton fils de Pélage, n'eut que répugnance. Quand les protestants lui demandaient : Que faites-vous du péché ? — Mon Dieu, leur répondait-il, je crois que je le supprime (F. D., 370 et D. C., 217).

C'est bien aussi ce qu'il tenta de faire pour le mal. Mais certaines des opinions qu'on a vues plus haut rendaient l'opération difficile. Comparer la nature tantôt à un général qui consent des pertes pour atteindre son but (F. D., 380), tantôt à une chaudière à haute pression, émettant « tout ce que ne retient pas la paroi de l'impossible » (F. D., 388-389), sans souci des êtres défectueux qui disparaîtront, des êtres imparfaits qui auront à se réformer (F. D., 380), - c'est redire en d'autres termes que des sacrifiés souffrent. Lui-même, d'ailleurs, Renan, souffre de rhumatismes cruels. Comment soutenir encore que « la douleur est salutaire » ? Parfois au moins est-elle, tout au contraire, nuisible « aux fonctions nobles de la vie » (entendez : au travail intellectuel) (D. F., 385).

1. Ces noms de *Jéhoviste* (on dit aujourd'hui *Jahviste)* et d'*Elohiste* désignent deux chroniqueurs dont les écrits, datant du IX^e^ et du VIII^e^ siècle avant J.-C., se retrouvent dans l'Hexateuque.

La souplesse d'esprit de Renan apparaît dans cette conjoncture. Une arme stoïcienne le dégage : « l'homme peut combattre la douleur, presque la supprimer, toujours s'y soustraire ». Le mal n'est désespéré que quand on est rivé à la vie, ce qui est le cas du cheval, des condamnés à mort gardés à vue, des aliénés. Situations exceptionnelles, on en conviendra *(Ib.)*.

Or, si même ceux qui peuvent se détruire ne le font pas, n'est-ce pas une preuve que, comme celui de l'univers, leur bilan accuse un *boni* ? Le suicide est un fait « extrêmement rare ». Presque tous les êtres préfèrent au néant l'existence avec ses misères (F. D., 387).

Nous ne méconnaissons pas, toutefois, que certaines personnes sont le jouet de coïncidences si funestes qu'il eût mieux valu pour elles ne pas être (F. D., 388). Seulement leur nombre est très réduit, et surtout, il diminuera. Ne savons-nous pas que la science aspire à réduire le mal ? Les fonctions qui le supposent, avance Renan avec un demi-sourire, celles de l'infirmier comme du poète consolateur, sont temporaires (D., 84). Les sociétés humaines ne sont-elles pas aujourd'hui moins méchantes et moins injustes qu'elles ne l'étaient il y a trois ou quatre mille ans ? (F. D., 386). Ce progrès nous est garant que les déshérités, pour qui le bonheur est impossible, ou qui sont même en droit de regretter le néant, deviendront de moins en moins nombreux (D. C., 219 ; N. H., XVII ; F. D., 385). L'Éternel assure à Gabriel qu'il ne

désespère pas de faire en sorte qu'un jour la vie humaine sera bonne pour tous (Dr., 566).

En résumé, il y a moins de mal que de bien, et le bien ne pouvait être sans le mal. Pouvait-il y avoir encore moins de mal avec plus de bien ? Pour ne parler que de l'homme, son organisation physique et intellectuelle ne pourrait-elle être meilleure ? Si fait, déclarait en 1855 l'auteur de l'*Histoire des Langues sémitiques*[1] : « On aurait tort de prétendre que l'humanité n'eût pu, sans sortir des conditions mêmes de son existence, être plus puissamment organisée pour atteindre sa fin. » C'est pourtant cette assertion condamnée que Renan plus tard soutient et explique ingénieusement. La constitution des êtres est, comme la fabrication du télescope, un problème à données opposées se limitant, où, si vous augmentez certains avantages, vous tombez en des inconvénients compensatifs, en sorte que le point du bien relatif est mathématiquement fixé (D., 62). Ainsi nous pourrions avoir un levier meilleur que notre avant-bras, mais ce serait une aile de pélican ; un cœur, une moelle épinière, un cerveau moins fragiles, mais ils seraient réfractaires aux usages délicats que nous en tirons ; un cerveau plus puissant, mais il serait sujet à des congestions, à des fièvres, et nous aurions tué notre mère en naissant (F. D., 379-380 et 427-428).

1. C'est la phrase finale, p. 477.

DEUXIÈME PARTIE

RELIGION

L'humanité a bâti des temples comme l'abeille a construit ses alvéoles, comme l'araignée a tissé ses réseaux... La religion (y) est l'équivalent de la nidification chez l'oiseau.

(F., 40 ; D., 38).

La nature, qui a doué l'animal d'un instinct infaillible, n'a mis dans l'humanité rien de trompeur. De ses organes, vous pouvez hardiment conclure sa destinée. Est Deus in nobis. *Fausses quand elles essaient de prouver l'infini, de le déterminer, de l'incarner, si j'ose le dire, les religions sont vraies quand elles l'affirment.*

(W. J., XXXI).

LA RELIGION

Quelque vingt ans avant que Renan commençât à publier, B. Constant avait émis, sur la distinction du fond et de la forme des religions, des vues dont la pénétration et la portée n'ont pas été surpassées [1]. Si pourtant cette distinction s'est imposée à l'opinion, c'est bien à Renan surtout qu'on le doit, qui l'a prêchée tenacement près d'un demi-siècle.

Chez lui, elle correspondait à une expérience intime. Bien qu'il eût cessé de croire à une religion positive, il se flattait d'être religieux, de l'être mieux qu'auparavant. A ses yeux, ce qu'il y a d'essentiel dans la religion, ce n'est point l'ensemble des dogmes et des pratiques, à la fois obligatoires, traditionnels et exclusifs ; ce n'est pas non plus quelques aphorismes chers au déiste. C'est le besoin, la faculté, l'instinct que cet ensemble a jusqu'ici satisfait, et qui peut l'être et le sera par quelque chose d'équivalent, mais de plus relevé. Ce jour-là, les religions positives disparaîtront, attestant ainsi

1. Dans *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 1824-1831, 4 vol.

qu'elles ne tenaient pas au cœur de la nature humaine (A., 106, 483 ; D., 327-328).

Est-ce à dire que ce qui les aura remplacées sera à l'abri de toute critique ? Non, dans la mesure où il aura une forme, car l'infini, son objet, n'en a pas. « La religion n'est vraie qu'à sa quintessence, et pourtant la trop subtiliser, c'est la détruire » (Q. C., 414). C'est de quoi le cas de Renan témoignera en quelque façon, si nous parvenons à donner une idée fidèle de sa religiosité avancée. Suivons-la dans son cours, diversement coloré selon les reflets de l'heure.

Il faut être mystique avec la science positive, « mystique en ce sens qu'on est tout à Dieu et à l'idéal » (C. 268).

Le christianisme propose à l'adoration un seul Dieu en trois personnes. Pour l'auteur de l'*Avenir de la Science*, la vraie religion consiste à adorer l'idéal à trois faces : le vrai, le beau, le bien, que le christianisme mutile et dénature, puisqu'il néglige le vrai et le beau et fait du bien l'obéissance à la volonté d'un être supérieur (A., 9). Le « culte pur » comporte l'oubli de nous-mêmes, notre « désintéressement » (A., 476 ; H, 419) ; un hommage muet à l'ineffable, car nous ne saurions rien dire, ni même penser, qui ne soit limité, partant indigne de l'infini ; l'unisson de nos facultés qui doivent « résonner simultanément » en face de leur objet à la fois connu, admiré, aimé (A., 474-475 ; H., 418). C'est dans ce « foyer central » que les voies par les-

quelles notre nature tend à l'idéal : art, philosophie, science, morale, se rejoignent et s'identifient (*Ib.*, et A. 13). L'homme accompli serait celui qui pourrait les suivre toutes à la fois (A. 12).

Renan l'a tenté selon ses forces juvéniles qui étaient grandes, et c'est pourquoi sans doute il a osé proclamer : « Moi... le prêtre de la vraie religion » (A., 416). Cette religion, c'est « la splendeur de la culture intellectuelle » (A., 105) ; c'est « connaître ce qui est », mais aussi « l'aimer » (A. 126 ; cf. A. 474) ; c'est « sanctifier toute sa vie par la pureté de l'âme et l'élévation du cœur » (A., 473).

Autour de lui sont d'autres « prêtres » : philosophes, savants, artistes, poètes, tous les idéalistes, qui ont dit dans le secret de leur cœur ce que Renan a prononcé sous la main de l'évêque le jour où il reçut la tonsure : « Nous prenons Dieu (l'idéal) pour la part de notre héritage », et qui ont renoncé à la portion terrestre (A., 105). Leur culte comporte « un ascétisme scientifique de tous les instants » (A., 319). L'État fera bien de leur interdire les cumuls et de ne pas leur donner de gros traitements, pour éviter la vénalité et la simonie, qui ont tant nui à l'ancien clergé (A., 256 ; cf. D., 75).

Du moment que « la religiosité de l'homme en sera venue à s'exercer sous cette forme (philosophique), tout ce que l'État accordait autrefois à l'exercice religieux reviendra de droit à la... seule religion définitive ». L'école succédera au temple ; « il n'y aura plus de budget des cultes ; il y aura budget de la science, budget des arts » (A., 105, 252-253).

Nulle âme ne devant être privée d'aliment religieux, il faudra que tous aient part à la culture intellectuelle (A., 326).

En attendant cet âge de la foi, où la science aura, en la place d'une Révélation sans valeur, résolu les problèmes vitaux et fait les symboles (A., 23, 39, 91, 108), l'humanité peut s'inspirer de certains modèles qui ont approché plus ou moins de la perfection. Les anciens Grecs lui montreront à consacrer poétiquement la beauté des choses et de notre vie. Quoi de plus noble et de plus suave que la protection de l'étranger, la vénération du foyer domestique, auxquelles ils donnaient un caractère religieux ? C'était au fond le culte de la nature humaine [1] (C., 131 ; A., 481) ; or cette déification de l'homme caractérise la vraie religion. Dès longtemps, Renan avait écrit : « L'homme ou Dieu, c'est tout un, même sans panthéisme », (C., 235) et encore : J'admire, mais je suis moi-même à admirer ; « je suis là, debout dans le temple » (C., 303-304). Comment, en effet, nos facultés qui touchent à l'idéal ne participeraient-elles pas de sa divinité (cf. A., 318) ?

Dans un autre genre, les premiers chrétiens nous apprendraient à donner un tour religieux à nos sentiments et pensées, à absorber dans l'idéalisme jusqu'à la vie matérielle, jusqu'au boire et au manger (A., 471). C'est à quoi tendent les pratiques

1. Ce que Renan appelle le « pur *humanisme* ». Dans la religion de l'avenir, assure-t-il, « *soigner sa belle humanité* sera la Loi et les Prophètes ». (A., 101).

du séminaire. Mais un nouvel esprit doit animer cette ferveur. Évitons de nous scinder en deux parts, le corps et l'âme. Faisons que tout soit de l'âme, car, tout ce qui est de l'âme étant sacré (A., 9), tout sera sacré. Alors Léolin pourra chercher dans une légère ivresse l'initiation à l'infini, et la volupté même cesser d'être une jouissance égoïste, pour devenir, comme dans les mystères antiques, un exercice de piété (A., 405).

La « pure religion idéale » a été connue aussi de l'Allemagne protestante : Fichte, par exemple, faisait tous les soirs la prière en famille ; puis on chantait quelques versets avec accompagnement de piano ; ensuite le philosophe adressait aux siens une petite homélie sur quelques pages de l'Évangile de saint Jean et, selon l'occasion, y ajoutait des consolations ou des exhortations (A., 317 et n. 142).

Quand Renan écrivait ces pages, le vin nouveau de sa chaste jeunesse lui procurait de fréquentes communions avec l'idéal, l'infini. Dans la suite ce Dieu se retira quelque peu, tendait à s'abstraire, et pour être moins constamment senti peut-être, n'en fut que plus affirmé. En même temps diverses influences qui s'exerçaient alors sur Renan accentuèrent le caractère esthétique et moral de son sentiment religieux.

Celui-ci se définit-il, le mot *divin* ne manque pas de désigner ce « surnaturel général » auquel Renan croyait aussi fortement qu'il niait le « surnaturel particulier ». La religion est toujours de « voir le

sens divin de la vie » (Q. C., 470), de « savoir trouver en tout le divin » (D., 326), de croire « au divin et à la grande participation que l'homme y a » (D., 311). Le respect de Dieu continue de proscrire tout symbole articulé : l'art seul, celui d'un A. Scheffer, par exemple, est infini, en ce que ses formes ne limitent ni n'analysent comme le langage, mais suggèrent le sentiment qui se communique pur à notre âme : aussi a-t-il une fonction religieuse supérieure à celle de la philosophie (H., 430-431).

Le « désintéressement » ira jusqu'au sacrifice ; l'homme vraiment religieux ne saurait formuler sa foi ; mais il y immole chaque jour ses intérêts et ses plaisirs (H., 430). C'est qu'il obéit à un besoin, au *devoir*. Renan ne dit plus que la science nous ouvrira la porte du monde métaphysique : la conscience morale a ce privilège. Au moins nous permet-elle d'en « soupçonner quelque chose », de savoir que dans l'au-delà « quelque chose de sublime correspond à la sublimité de notre sentiment du devoir ». Car elle est un « instinct divin » [1], qui atteint son objet par une « évidente intuition ». (M. V).

On ne sera pas surpris que Kant soit cité dans ces développements (M., IV). Et pourtant ils n'ont rien de sa sévérité, tant l'aristocratique délicatesse de Renan, que la vulgarité de son temps

1. Cette expression de M., IV, était déjà dans l'apostrophe du Vicaire Savoyard, animée d'un semblable esprit : « Conscience ! Conscience ! instinct divin ! immortelle et céleste voix ! » (J.-J. Rousseau, *Morceaux choisis*, par D. Mornet, H. Didier, 2e éd., p. 244)

avivait, et son romantisme de Celte, très sensible à l'attrait de l'infini, savaient les rendre poétiques. « La vraie religion est le fruit du silence et du recueillement. Elle est synonyme de distinction, d'élévation, de raffinement ; elle naît avec la délicatesse morale, au moment où l'homme vertueux, rentrant en lui-même, écoute les voix qui s'y croisent... » Le morceau [1] vaut que le lecteur s'y reporte (Q. C., 469-470), et que nous recueillions le contenu de cette coupe aux belles ciselures. L'oraison commence par un arrêt de la perception ; en ce silence, l'homme se souvient de sa vraie patrie, il est dépaysé sur la terre ; il commence à sentir qu'il lui sera doux de mourir ; il est sûr alors qu'il trouvera dans l'au-delà ce qu'il espère ; enfin « il s'envisage avec la Divinité dans les rapports d'un fils avec son père, et il prie à peu près en ces termes : « Notre Père, qui êtes au Ciel... »

Ne croyez pas pourtant que ce Père soit une personne. C'est l'être dont notre substance est une parcelle, « l'abîme », l'Océan où nous flottons, « éclosions d'un moment » (Q. C., 232 ; cf. So., 72). A son nom, l'âme se grise d'infini, et l'extase panthéistique confond le langage, ôte aux mots d' « être »

1. Ce paysage intérieur rappelle à la fois Chateaubriand et Lamartine, ou plutôt Lamennais, qui participe de l'un et de l'autre ; on y entend le son d'une « cloche lointaine de village », l'âme s'y complaît à « de mélancoliques retours ». L'auteur est allé jusqu'à employer l'allégorie : « La mort, en habit de pèlerin revenant de Terre-Sainte, frappe à la porte de l'âme. » Et que dire de ces « vaisseaux d'Alexandre » qui viennent à la traverse (détail érudit que Renan enchâssera aussi dans M., IV), si ce n'est qu'ils nuisent à la sincérité de l'ensemble lequel, à tout prendre, sent un peu trop l'air de bravoure ?

et de « néant » leur sens contradictoire (Q. C., 470). Le cœur même, semble-t-il, « gémit », selon le terme de saint Paul, vers cet X à qui une « mystérieuse affinité » nous unit. Ce sentiment filial procure à Renan « la source de tout bien, la raison d'aimer, la consolation de vivre » (Q. C., 232). C'est alors qu'il l'attribue à Jésus [1]. Lequel l'apprit à l'autre ? Qui sait ce qui eut lieu sur les mystiques hauteurs de Ghazir, et quels colloques marquèrent ces « heures délicieuses », dignes que l'éternité leur ressemblât (S. H., 60) ?

Quand on songe que Renan ne descendit de ces cimes que pour perdre sa sœur et faillir trépasser lui-même, on trouve un accent solennel à cette déclaration : « J'ai rapporté du seuil de l'infini une foi plus vive que jamais dans la réalité supérieure du monde idéal » (Q. C., 237). On comprend qu'il n'ait pu croire qu'Henriette, emblème du sacrifice sans récompense, s'était immolée à rien. Non, « la réalité de l'ordre moral » la justifiait (S. H., 80).

Qu'il faille et même qu'il suffise, pour être religieux, de n'être pas égoïste, tout prouve que Renan en était convaincu (Cf. N. H., XVII). Or est-il un état plus propice à l'oubli de soi que celui où l'on goûte, comme il disait, « la grande volupté de l'âme » ? La religion accomplie serait de perpétuer cette extase : sublimité où ne pourrait se main-

1. Cf. V. J., 77 : « Il est probable que, dès ses premiers pas, *Jésus s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père.* Là est son grand acte d'originalité ».

tenir qu'une humanité meilleure que nous, douée « d'un tact parfait et d'un goût divinement délicat » (Ap., 385).

Voici, pour nous montrer comment l'égoïsme cesse d'être notre unique mobile, un autre petit tableau, qu'on dirait composé d'après de telles pages consacrées par Jouffroy au *problème de la destinée humaine.* Quand « l'idée religieuse » naît dans l'homme, on dirait d'une flèche qui le touche. Il « allait inattentif. Tout à coup un silence se fait comme un temps d'arrêt, une lacune de la sensation ». (C'est, on s'en souvient, la condition et le signal de la méditation) : « O Dieu ! se dit-il alors, que ma destinée est étrange ! Est-ce bien vrai que j'existe ? Qu'est-ce que le monde ? Ce soleil, est-ce moi ? Rayonne-t-il de mon cœur ?... O père, je te vois par-delà les nuages ! »[1] Puis l'échappée se ferme, mais la flèche ne s'arrache plus (D. C., 40) de cet homme, qui éprouve désormais « le besoin de s'incliner et d'adorer » (D., 39-40), de se dévouer.

C'est ici qu'intervient la rencontre du pessimisme philosophique. A quoi et à qui cet égoïsme

1. A ce compte, Figaro, dans Beaumarchais, est religieux, pour une minute, quand il « retombe assis » sous les grands marronniers et qu'il s'interroge : « O bizarre suite d'événements ! Comment cela m'est-il arrivé ? Pourquoi ces choses et non pas d'autres ? Qui les a fixées sur ma tête ?... Je ne sais pas même quel est ce *moi* dont je m'occupe ». — Le morceau de Renan fait aussi songer à celui où Buffon raconte les premières impressions du premier homme : « Je crus d'abord que la lumière, le ciel, etc... étaient en moi et faisaient partie de moi-même..., etc. ».

OLBROOK LIBRARY

est-il sacrifié ? Si c'est, non plus à de respectables abstractions, mais, comme l'admet, après Schopenhauer, l'auteur des *Dialogues*, à l'égoïsme de la Nature, qui a besoin que nous soyons religieux pour atteindre ses fins, - ne peut-on se refuser à lui faire ce plaisir ? Cette révolte serait, selon Renan, l'immoralité même (D., 43). Nous devons à la fois nous rendre compte que l'instinct religieux est un mécanisme monté en nous par la Nature pour travailler à son profit, et ne pas chercher à l'enrayer, car nous n'y parviendrions pas. La religion sera donc d'obéir à la nature, de se résigner à ce qu'elle veut, de mordre à l'hameçon qu'on voit (D., 29, 38, 43).

Elle sera aussi de collaborer joyeusement à l'œuvre de l'univers. Rien de moins religieux en effet que ce « mécontentement à l'égard du monde » qui, selon un Hartmann, « mène à la religion ». Il n'est pas vrai que celle-ci ne puisse s'établir dans une âme que si le pessimisme y domine. Au contraire, elle consiste « à louer Dieu du matin au soir par la gaieté, la bonne humeur, la résignation » ; tenons donc, sans faiblir, notre note dans le chœur immense (F. D., 372 ; N. H., XVI ; Dr., 565-566).

Hosanna qui est bien réellement chanté à quelqu'un. Même au moment où il couvait l'idée que nous sommes dupes en étant religieux, Renan entendait que nous ne sommes pas dupes de nous-mêmes ; à ses yeux, c'est l'essentiel (A. C., XLIX). Jusqu'à la tombe, il répéta cette affirmation obstinée,

sur laquelle nous ne croyons pas que quelques phrases négatives ou sceptiques doivent prévaloir. « Le raisonnement de Kant, écrit-il en 1887, reste aussi vrai que jamais : l'affirmation morale crée son objet... La justice, le vrai, le bien sont voulus par une force supérieure » (H1, XXVIII). Et encore : « Il y a une réalité des choses. Le témoin que nous cherchons au ciel existe ailleurs qu'au dedans de nous ». (H5, 105, posthume).

Ainsi l'accent et même le vocabulaire des premières périodes reparaissent jusque dans les variations les moins attendues [1]. « Adoration de l'idée pure » (D., 58) ; culte « du beau, du bien et du vrai » (Dr., 413, cf. N. H., 531) ; réaction d'une « haute conscience morale placée en face de l'univers » (M. A., 272) ; de telles et semblables formules attestent la persistance de l'idéalisme, cette « vraie religion de l'âme » qui, Renan l'affirme, « réside dans un empyrée où le mouvement de tous les autres cercles ne saurait l'atteindre » (D. C., 42). Il contresigne encore en 1890 l'acte de foi qu'il avait fait en 1849 dans le progrès de la raison et de la science, et l'influence du messianisme juif y joint l'espoir d'un avenir où l'humanité se consolera de ses souffrances (A., VII, H3, 503-504).

1. Comme Renan publia l'*Avenir de la Science* en 1890, il dut le relire, ce qui lui remit peut-être dans l'esprit certaines formules d'autrefois.

DE LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Le sentiment plus ou moins grossier qui fait la force des religions a des caractères notables.

Il aime croire à quelque chose d'extraordinaire : « la foi veut l'impossible ; elle n'est satisfaite qu'à ce prix » ; même, elle avale le plus d'absurdités possible, persuadée qu'elle plaît à Dieu en humiliant la raison. Aussi pour qu'une religion remplisse son rôle, ne faut-il pas qu'elle soit trop simple ; moins elle est sensée, plus elle sera réputée divine (H., 388-389 ; H5, 48 ; N. H., 3).

Il préfère la sévérité à l'indulgence ; on gagnera d'autant plus d'adhérents qu'on leur demandera davantage en ayant l'air de moins leur concéder ; plus une religion est dure, plus elle attire (H., 342 ; N. H., 3 ; H5, 54). Le succès des châtiments corporels, par exemple dans les communautés, tient à une cause du même genre, quoi qu'un peu plus trouble ; si les petites filles que sainte Douceline battait jusqu'au sang ne lui étaient que plus attachées, « les personnes versées dans les secrets de la piété chrétienne n'en seront pas surprises ». (M. H., 376).

On comprend aussi que le même sentiment fasse des martyrs. Il est remarquable qu'on ne sacrifie pas sa vie pour ce qu'on sait (Galilée ni Archimède ne sentirent le besoin d'attester de leur sang la justesse de leurs conceptions), mais pour ce qu'on croit, autrement dit ce dont on n'est pas bien sûr (E. C., 317 ; N. H., VII). Cette façon héroïque d'affirmer sa croyance est, pour certaines natures, « la plus exquise des jouissances » ; l'attrait en est si fort qu'il gagne les spectateurs. On a vu en Asie, au XIX^e^ siècle, des gens qui n'appartenaient pas à la secte du Bâb se dénoncer eux-mêmes, pour qu'on les adjoignît aux patients. Ainsi dans bien des cas, la croyance n'a pas d'autre raison que l'appât du martyre (H., 351-352 ; Ap., 378 et scq ; A. C., 175-176).

Mais la foi n'est pas contagieuse seulement dans sa confession ; elle l'est aussi dans sa naissance. Elle va jusqu'à suggérer les mêmes hallucinations aux personnes qu'elle assemble ; il suffit alors qu'un membre de la réunion affirme voir ou entendre quelque chose de surnaturel, pour que les autres voient ou entendent aussi ; c'est ce qui arriva quand les disciples se figurèrent que Jésus ressuscité leur apparaissait (Ap., 16-17).

Il est si vrai que « la religion naît et s'entretient par le contact des hommes » qu'un des plus grands plaisirs des croyants est de se rencontrer entre eux. Les pauvres surtout, dont le rôle est grand dans les religions, ont fait entendre à travers les siècles le « beau » et « gai » cantique : « Oh ! qu'il est bon,

oh ! qu'il est doux à des frères d'habiter ensemble » (Début du Psaume 133). De nos jours, quel est encore le « lien religieux »[1] par excellence, celui qui résistera le mieux ? La paroisse.

Pour ce besoin de fraterniser, Renan n'a que sympathie, comme s'il y voyait une manifestation légitime du pur sentiment religieux. Lui-même il a déploré à maintes reprises que sa manière exquise d'adorer l'isole du commun des fidèles, et s'il s'obstine à déclarer coreligionnaires tous ceux qui croient à l'idéal, sous quelque forme qu'ils se le représentent, c'est pour se ranger dans cette nouvelle Église. Aussi voyons-nous sans étonnement l'ancien clerc prêcher sous la IIIe République en faveur de toute association qui, en dehors de l'État et même de la famille, groupe des âmes, les nourrit et les exerce spécialement (H3, 232 ; H4, 223, 219-220, I, 225 ; A. C., LLI, 535 ; M. A., 644.)

Ce n'est pas qu'il méconnaisse ce que le principe de ces groupements peut avoir de défectueux. Les hommes se lient par leurs idées étroites ou confuses, bien plus que par leurs idées larges ou claires ; la persuasion où ils sont que le trésor du vrai est gardé chez eux flatte leur orgueil. Mais cette faiblesse est une force. Renan le sait depuis longtemps, « ce qui fait le prosélytisme, ce qui entraîne le monde, ce sont des vérités incomplètes » ; et l'illusion console mieux qu'une saine

1. Ces deux mots font presque pléonasme, si on dérive religion de *religare*, relier.

philosophie (H., IX ; D., 327 ; A., 446 ; M. A., 570).

On ne s'arrêtera pas ici au plus funeste inconvénient des religions : le fanatisme. Qu'elles calomnient et ne tolèrent pas ceux qu'elles tiennent pour leurs adversaires, qu'elles se proclament inattaquables, c'est naturel, car elles croient avoir raison seules, évidemment et absolument, et cette assurance est indispensable pour qu'elles obtiennent de leurs membres le respect dont elles ont besoin. Que « la foi ne connaisse d'autre loi que l'intérêt de ce qu'elle croit le vrai », est important pour expliquer les roueries, mensonges, violences et feintes que convertisseurs et miraculées se permettent si facilement (H., XXII ; M., VIII ; Ap., 382 ; W. J., 263-264).

Plus curieux est l'examen des conditions qui favorisent le besoin religieux. La foi, qui est « toujours en raison inverse de la vigueur de l'esprit », se trouve bien de tout ce qui le débilite ; malheur, maladie, vieillesse, calamités (A., 52 ; M., 135). Dès 1849, Renan notait : « Chaque fois que je me sens affaibli, j'éprouve... une sorte de retour pieux » (A., 486). Son ironie apostrophait la génération précédente : « Vous êtes vieux et malades, convertissez-vous ! » (A., 430). Et il décrivait ainsi l'effet de la sénilité : « Quand l'horizon se rapproche, quand le vieillard cherche à dissiper les froides terreurs qui l'assiègent, quand la maladie a épuisé la force généreuse qui fait penser hardiment, alors il n'est pas de si ferme rationaliste qui ne

se tourne vers le Dieu des femmes et des enfants, et ne demande au prêtre de le rassurer et de le délivrer des fantômes qui l'obsèdent sous ce pâle soleil. Ainsi s'expliquent les *faiblesses* de tant de philosophes en leurs derniers jours » (A., 486), d'A. Thierry par exemple, qui répondait, à qui lui faisait remarquer l'étroitesse de certaines croyances : « Ce ne sont pas des pensées larges qu'il me faut maintenant, ce sont des pensées étroites » (M., 136).

Renan n'oublia pas non plus qu'il avait entendu des personnes se réjouir du choléra, parce que des fléaux de ce genre ramènent à la religion (A., n. 23). Mais ce sont surtout les tremblements de terre qui plient les genoux de l'homme devant les forces inconnues. La superstition est endémique dans les pays où ils sont fréquents, comme Naples ou l'Amérique Centrale ; et il n'a pas été indifférent à l'établissement du christianisme que le 1er siècle ait particulièrement souffert d'éruptions et de secousses (A. C., 329). Bref, la religion « est là derrière l'humanité, attendant ses moments de défaillance, pour la recevoir dans ses bras et prétendre ensuite que c'est l'humanité qui s'est donnée à elle » (A., 52).

Qui l'eût cru ? Un an s'était à peine écoulé que Renan lui-même défaillit assez pour bénir la souffrance parce qu' « adoucissant l'âcreté de nos humeurs, elle nous ramène par l'humiliation à des pensées religieuses » (F., 32). C'était à Rome, dont l'atmosphère catholique « détendit » — pour un temps — « la rigueur » (A., II) du jeune ratio-

naliste. Car le mal n'est pas le seul auxiliaire de la piété ; elle correspond avec certains « instincts faibles, humbles, féminins » qui amollissent comme un dégel.

C'est pourquoi Renan pensait à classer l'instinct religieux dans la même catégorie que l'instinct sexuel. Cette affinité se voit bien chez les femmes, et la fréquentation des chapelles italiennes inspira à Patrice ce jugement un peu cru : « Une femme qui n'est pas religieuse n'est pas femme. Il lui est aussi essentiel d'avoir ses moments de dévotion que d'avoir ses règles : l'un et l'autre est physiologique » (A., 51 et n. 21 ; F., 40-41).

Tout « instinct natif » de notre espèce étant « noble et pur » *(à condition qu'il ne dévie pas)* (F., 13), ce ne sera pas dépriser les religions que de reconnaître qu'elles doivent surtout leur fortune aux femmes. Au contraire, il est bon qu'il en soit ainsi. Non plus que les individus, les sexes n'ont les mêmes devoirs. Les femmes (l'enfant de Tréguier se le disait déjà en jouant avec la petite Noémi (So, 114), sont soumises à des bienséances spéciales. Tout ce qui les aide à ne pas s'en départir est respectable : ainsi leurs idées étroites. Ne cherchons pas à leur inculquer notre philosophie. Songeons plutôt à leur ménager des églises, sans quoi la vie leur paraîtrait trop sèche. Aussi bien sont-elles, sans s'en douter, prêtresses de la vraie Religion, par la simple observation des règles de leur ordre et par l'affirmation spontanée du beau et du bien, dont leur conscience tranche nos doutes.

On le voit, l'académicien à la mode avait corrigé la verdeur de son premier style (F. D., 36 ; M. A., 644 ; N. H., XVII ; So, VIII).

Assez discrète fut aussi sa manière de traiter une question qui touche aux précédentes, celle de la pathologie religieuse. Veut-il éviter ce qu'un diagnostic a de trop pesant, il rapporte en latin la naïve observation d'un contemporain : « Et si on lui levait le bras (à sainte Douceline, mystique du XIII^e siècle, née à Digne), elle le tenait levé dans la même position du matin au soir », et il ajoute : « Cette phrase n'aura pas besoin de commentaire pour les médecins ». Il note, sans avoir l'air de rien, que le « mysticisme était en quelque sorte héréditaire dans cette famille ». A propos d'une autre mystique, née près de Cologne vers la même époque, Christine de Stommeln, dont un biographe prétend qu'elle cessa d'être éprouvée l'année de telle bataille, il dit plaisamment : « Ce qui eut peut-être plus d'importance que la bataille... pour la guérison de Christine, c'est qu'elle eut cette année-là quarante-six ans et surtout qu'elle venait probablement d'apprendre la mort de Pierre [son ami] ».

Ailleurs, pourtant, Renan ne recule pas devant le terme propre : ces extases étaient des crises de *catalepsie*, pendant lesquelles l'anesthésie était complète ; les *Actes* de Christine méritent une place dans les annales des maladies nerveuses, et nommément de l'*hallucination*. Mêmes phénomènes dans les martyres, par exemple dans celui des chrétiens de Lyon, au II^e siècle : les *anesthésies*

de Blandine, l'*hallucination* de ses compagnons qui la prirent pour Jésus quand on l'eut attachée nue à un poteau, au bout de l'arène, font songer aux malades de la Salpêtrière.

Sans retirer sa sympathie aux bons sentiments qui subsistaient dans ces états morbides, et tout en usant d'un joli langage [1], Renan ne se trompait nullement sur la nature de ces exaltations, et s'applaudissait que les savants physiologistes comprissent l'utilité des documents qui les relatent, pour éclairer les confins de l'âme et du corps (M. H., 363, 369, 383-384 ; N. H., 353, 354, 357, 393 ; E. C., 476). [2]

1. Cf. N. H., IV : « Les fleurs de l'histoire religieuse sont des fleurs étranges..., etc. ».

2. Cf. encore V. J. 267 et n. 1 et W. J. 278 n. 1 : « La médecine sait dire le nom de la maladie qui fit la fortune de Mahomet (*Hysteria muscularis* de Schœnlein) », et W. J. XXIII : « L'islamisme n'existerait pas si le fils d'Amina n'avait été épileptique. » Cf. surtout V. J., 452-453.

LE CHRISTIANISME

Je le louerai, l'exalterai, le baiserai, mais l'humaniserai.

(1846, C., 235).

L'excellente philosophie morale dont on fait honneur au christianisme, n'est-ce pas nous qui, de notre vieux fonds de bonté et de dévouement instinctif, la lui avons prêtée ? Le christianisme nous a faits ; oui, sans doute ; mais nous avons fait aussi le christianisme.

(N. H., XIX).

« *Peu de personnes ont le droit de ne pas croire au christianisme* » [1].

(So. 134).

QUAND il quitta Saint-Sulpice, Renan n'était plus chrétien, si, pour l'être, il faut croire à la divinité du Christ. Quelle position adoptera-t-il à l'égard de la religion qui l'avait nourri ?

Avant tout, il ne sera pas voltairien ; car Voltaire n'avait pas tout vu, et s'il est un genre de reproches que Renan craignait de l'avenir, c'était précisément celui-là. Lors donc qu'il se sentait porté à juger sévèrement le christianisme, il résis-

1. Renan veut dire que l'incrédulité est rarement appuyée de ses raisons légitimes, lesquelles résultent de la critique de la Bible et de l'histoire des dogmes.

tait à sa logique, admettait ou du moins expliquait ce que l'autre avait condamné (C., 216).

Il ne se rattachera pas davantage à Chateaubriand. Comme il n'y a pas que du ridicule, il n'y a pas que de la beauté dans le christianisme (N. C., 256). On peut même dire qu'il n'y en a plus depuis le XVI^e siècle ; en vain l'auteur du *Génie* veut-il relever des détails de sacristie, et trouver de la poésie dans les platitudes jésuitiques (A. n. 190).

I. Traits essentiels du christianisme

En réalité, le christianisme est une œuvre humaine (cf. A., 384), dont il ne convient d'être ni le détracteur, ni l'apologiste systématique. Ce souci d'impartialité est patent chez l'ex-séminariste. A ses yeux, le christianisme n'est pour l'immense majorité de ceux qui le professent « qu'une noble règle de vie » (A., 437). Sans doute il ne méconnaît pas qu'il y ait des foyers où la foi, séparant la mère de son fils, accomplit tristement cette parole du Christ : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais la guerre » (F., 128). Mais il proclame que le christianisme a beaucoup fait pour la moralité des hommes et leur bonheur. S'il ne va pas jusqu'à lui attribuer tout le bien qu'ignoraient les anciens et dont nous jouissons, c'est pour ne pas devoir, en bonne logique, lui imputer aussi le mal nouveau : le christianisme n'est qu'un facteur de civilisation parmi bien d'autres.

Dans ces conditions, reconnaître qu'on lui doit la plupart des éléments d'un idéalisme nouveau ; profiter de la sainteté de ses exemples, de la poésie de son passé ; n'en pas parler sans douceur, sous peine d'ingratitude, et garder pourtant les yeux ouverts sur ce qu'il a d'inacceptable ou de choquant, en un mot l'admiration sans la foi (C., 240), telle est l'attitude que Renan entendait conserver à l'égard de son « vieil ami », et qu'il aimait à rencontrer autour de lui. Elle permet encore de se dire chrétien, comme on peut se dire cartésien sans regarder Descartes comme un prophète ni même accepter tout son héritage, ou Français sans nier les vices de certains de nos rois ou les défauts de notre caractère national (A., 483 ; W. J., XXX).

Le jugement qui dirige cette attitude sera bien différent, selon qu'il portera sur la morale, l'esthétique ou la science. Éducateur, le christianisme l'a été. L'ancien élève de Saint-Nicolas et de Saint-Sulpice, pour qui nul individu n'est complet, s'il n'a été chrétien dans son enfance, estimait que l'humanité devait, elle aussi, avoir fait ses années de Séminaire (C., 192). Le christianisme a été supérieur dans la morale ; il a réformé les mœurs ; il les a améliorées ; les histoires juives et chrétiennes ont une étonnante efficacité pour cela (A., 481 ; Dr, 224 ; H1, VI-VII). Aussi, Renan n'hésite pas à l'écrire : si le christianisme venait à s'affaiblir, une diminution de vertu menacerait nos sociétés (Ap., LXIII).

Il faut aussi lui savoir gré, à certains égards, d'avoir ouvert l'âme humaine au sentiment de l'infini [1], et de l'avoir ainsi préparée à un état plus noble que le contentement (F. I., 98-99 et H., 415).

Mais cette médaille a son revers. Le principe radical dont cette religion s'est servie pour agir sur les mœurs : distinguer pour les opposer la chair et l'esprit, n'est pas lui-même à l'abri de toute critique. Sans nier que la réaction contre le sensualisme ait eu son heure d'utilité, on ne saurait voir dans l'abstinence chrétienne le dernier degré du parfait. L'ascète continue de faire cas de ce dont il se prive ; c'est un barbare qui remporte la victoire sur de grossiers appétits. L'idéaliste de 1849 conçoit autrement la vertu : vivre de l'esprit si intensivement qu'on ne songe plus au plaisir ou que, si l'on y songe, ce soit pour l'élever au rang de chose spirituelle et par conséquent sainte.

Une fois en Italie, il pénètrera davantage le sens du paradoxe chrétien. Préférer l'abstention à la jouissance, c'est comme proclamer la sagesse folie et la folie sagesse (H., 409-410) ; c'est habituer à chercher les choses (le bonheur entre autres) dans leur contraire. Quand on y songe, comment ne pas assurer que « toutes les idées fausses qui sont dans le monde en fait de morale sont venues du christianisme » (F., 98) ?

Qu'on ne s'y trompe pas en effet, ce spiritualisme

1. Que cette pensée de jeunesse (1849) du lecteur de Mme de Staël ait un cachet romantique, c'est ce qui n'échappe à personne.

intransigeant est au fond bien plus sensuel que ce qu'on appelle le matérialisme des Grecs de la bonne époque. Ces instincts que vous croyez maîtrisés se contentent par leur contraire ; « les grands airs d'abstention et de sacrifice » ne couvrent souvent qu'un raffinement équivoque (H., 414). Ainsi s'explique que, sous la bannière du christianisme, se soient propagés des égarements dont l'analogue ne se retrouve dans l'antiquité qu'au sein des cultes les plus entachés de superstition.

Que dire de ces élans d'amour pour l'Enfant Jésus dont on baise les pieds, pour le Christ dont on voit le cœur sanglant, pour Marie, si ce n'est que la plus caractérisée des religions représente le triomphe de l'élément *féminin* ? (H., 410-411). Très tôt Renan s'est figuré l'effet produit par le christianisme sur certains barbares : cette dévotion pliante des moines, ces robes blanches répugnaient à la virilité des bardes et des guerriers celtiques (C., 145-146). Aussi, quand il racontera comment a grandi la foi nouvelle, ne manquera-t-il pas de mettre en relief la part des femmes : les pieuses auxiliaires de Paul, à Philippes ou à Thessalonique (P., 165), continuant l'œuvre commencée par les Galiléennes amies de Jésus ; aux yeux des païens, les catéchistes se signalant par leur assiduité à conquérir les femmes, l'Église naissante ayant l'air de conventicules d'efféminés (M. A., 65) ; l'hystérie enfin, le spiritisme, les extases sévissant surtout parmi ces faciles adeptes, et la hiérarchie impuissante, encore au II^e^ siècle, à bannir tout

à fait des *ecclesiæ* ces exhibitions qu'on commençait à trouver indécentes. (P., 40 ; opposez M. A., 516 et M. A., 530).

C'est aussi parce qu'il a lancé sur la nature « un anathème trop absolu », que le christianisme a fait dégénérer l'esthétique. En préférant l'anormal, le maladif (F. 96), en proposant pour idéal non plus la nature ennoblie, mais l'anti-naturel, il a produit ce goût de l'abjection et de la laideur qui séduisit le Moyen-Age. L'Église byzantine était conséquente en soutenant que le Christ a été laid (H., 411-412). Lors même que cette tendance ne va qu'à condamner la beauté, Renan l'a désapprouvée. A mesure qu'il vieillissait, il était plus porté à goûter les femmes, ou du moins plus hardi à les louer. Faux ou partiel est le système qui ne voit qu'une idole dans la Vénus de Milo. Si le christianisme a pu être la religion d'une société complète, c'est que la révolte des gens du monde a brisé le joug des piétistes exaltés qui défendaient aux femmes de se parer (Ap., 372 ; M. A., 554-555).

Mais là où il a été néfaste sans compensation, c'est dans le domaine de la science. Aux yeux de Renan, toujours attentif à l'action des races, la cause en a été que l'esprit sémitique, facteur prépondérant du christianisme, manque de désintéressement, de curiosité. Jésus n'a pas connu la science, et c'est en quoi son enseignement est incomplet. *Vanité des vanités*, ce mot qui, avec cet autre : *Une seule chose est nécessaire*, régna sur le

monde à partir du v^e^ siècle et reste le fondement de la mystique chrétienne (H., 330-331), est d'origine sémitique. Les Indo-Européens l'eussent récusé avant leur conversion, car ils ignorèrent jusque-là la maladie du dégoût. Le prêtre païen n'avait pas pour la physique l'horreur que le christianisme a toujours eue, et qui l'a porté à persécuter la recherche positive (P., 188). Voilà pourquoi la théologie chrétienne, armée de la Bible, a été depuis le XVI^e^ siècle le pire ennemi de la science (H1, 60). Quel mal n'a pas fait à cet égard, du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle, la page qui ouvre la *Genèse*, cette prétendue histoire de la création du monde, qui rend presque inutile, pour qui la prend au sérieux, l'étude des lois naturelles (H2, 386-387)[1] ! Prospero avait donc le droit de dire : « Le christianisme... n'a rien appris à l'humanité ; il n'a pas fait une seule expérience, et il a plus nui que servi à la conservation de l'ancienne tradition scientifique » (Dr., 224). Qu'on songe en effet à l'état de nullité où l'Église a réduit l'esprit humain du VI^e^ au X^e^ siècle, quand, devenue la maîtresse, elle fut seule chargée de l'éducation (R., 318).

Si l'on veut aller au fond des choses, on découvrira l'élément qui rend ces deux puissances irréconciliables. C'est le surnaturel, dont la Création, l'histoire du peuple juif, le rôle de Jésus, même passés au creuset de l'exégèse la plus libérale, laissent un reliquat qu'aucune opération ne peut

1. Qu'on songe au récent procès Scopes (août 1925).

ni supprimer, ni transformer [1]. Aussi voyons-nous Renan, près du terme de sa carrière, conclure : « Entre le christianisme et la science, la lutte est... inévitable ; l'un des deux adversaires doit succomber » (M. A., 638).

II. Histoire du christianisme

Comment s'expliquer la naissance de cette religion ? L'ancien séminariste avait trop entendu rabâcher que l'établissement du christianisme est une des preuves de sa divinité, pour ne pas substituer aux lieux communs de l'apologétique un examen de l'état mental et social du monde méditerranéen aux premiers siècles. Toute la fin des *Apôtres*, beaucoup de pages de *Marc-Aurèle* doivent être comprises comme dirigées contre la prétention du christianisme à avoir été un enfant du miracle.

Vous dites que votre croissance n'a pas eu d'analogue ? Oubliez-vous que les docteurs musulmans font sur l'établissement de l'islamisme les mêmes raisonnements que vous faites sur le vôtre (Ap., L) ? Vous vous targuez de vos martyrs : mais le bâbisme et le bouddhisme en peuvent revendiquer d'aussi nombreux, d'aussi exaltés, d'aussi résignés (Ap., XLIX). Vous dites encore

1. C'est pourquoi il ne faut attendre rien de bon des avances faites à la philosophie par certains apologistes, qui prennent ou feignent de prendre le langage scientifique, qui parlent avec complaisance ou politesse de la raison, tout en la décriant d'un autre côté. Amenez-les à parler clairement, à s'expliquer sur leurs dogmes surnaturels, et vous reconnaîtrez leur vrai visage (P., 198-199).

que les moyens infimes dont vous disposiez étaient incapables naturellement de produire un si grand résultat ? C'est à voir. Vos églises seraient-elles, sans les synagogues qui les ont précédées (P., 10) ? Et ces apôtres de la foi nouvelle, dont vous faites sonner la vileté, n'étaient en réalité inférieurs pour l'intelligence qu'à un tout petit nombre d'hommes. Ne les imaginez pas sur le modèle de ces pauvres, mornes et éteints, que le Moyen-Age nous a légués. Le christianisme est né en dehors du monde officiel, mais pas précisément au-dessous (Ap., 368-370).

En réalité, ce qui a droit de surprendre en cette affaire, ce n'est pas que le christianisme ait converti l'Empire romain, c'est qu'il l'ait fait si lentement et si tard (Ap., 303 ; M. A., 585). Loin qu'une telle entreprise fût folle, et sa réussite miracle (Ap., 366), il est aisé de montrer que ce qui s'est passé était inévitable.

La religion nouvelle, en effet, apportait exactement ce dont la société d'alors, grands et petits, ressentait le besoin. Déjà le stoïcisme, pénétré des droits de l'homme, y répandait les idées de fraternité, d'humanité, y prêchait l'égalité. On recommandait de mieux traiter l'esclave, qui pouvait être vertueux, et qu'on proclamait, du point de vue moral, l'égal de son maître. Le monde devenait mou et sensible. Il commençait à trouver bon qu'on aimât le pauvre, qu'on eût de la sympathie pour tous (Ap., 316-320). D'un autre côté, il fallait au peuple une doctrine triste, qui sût

pleurer avec lui (N. C., 239) et consoler ses souffrances ; surtout, qui lui donnât l'occasion de contenter le plus impérieux désir qui fût en lui, celui de s'associer, de se serrer les uns contre les autres ; de respirer (quoi de plus doux aux pauvres ?) l'atmosphère chaude des petites enceintes ; de hanter ces confréries qui assurent aux restes des défunts des soins pieux (Ap., 128, 356, 360).

Le temps n'aspirait pas moins à une morale épurée et fondée sur des prescriptions divines, à une religion monothéiste (Ap., 338) ; à la piété, à la chasteté ; à ce qui, pour tout dire, le changeât de son culte officiel bafoué par les épicuriens (H., 60), avili dans toutes les parties de l'Empire (Ap., 334).

Enfin les intelligences étaient trop abaissées pour être affectées par ce qu'il y a de choquant dans le christianisme. Renan revient plus d'une fois sur cette décadence intellectuelle, qu'il crut observer dans la période qui va de la mort d'Auguste à l'avénement de Trajan et dans le courant du IIe siècle (Ap., 331 ; E. C., III). L'instruction était nulle dans le peuple, la crédulité générale.

Que ce tableau soit exact, c'est ce qu'attestent les institutions et les tentatives, indépendantes du christianisme, qui visaient au même but que lui. Les deux ou trois siècles qui précèdèrent notre ère virent se développer des associations comme les thiases grecs, dont certains, notamment ceux de Bacchus, avaient une doctrine relevée (Ap., 353). Est-il besoin de rappeler les cultes orientaux, le

mithriacisme (IIe et IIIe s. ap. J.-C.) où l'on retrouve le baptême, l'eucharistie, les initiations (M. A., 577), et surtout le culte d'Isis, avec ses prêtres tonsurés et imberbes, ses messes accompagnées de prônes, ses prises d'habit, ses pénitences, son salut du soir, où l'on baisait les pieds de la déesse, dont l'image, comme celle de la Vierge, était une source de voluptés (M. A., 571-572) ? En tout cas, on ne saurait omettre les efforts de l'honnêteté romaine et de la philosophie pour améliorer les mœurs. Le second siècle, comme le premier, connut une prédication païenne, parallèle à celle du christianisme. C'est ce qu'on oublie trop, quand on fait honneur à ce dernier d'une œuvre qu'il ne fut pas seul à tenter, et où les autres n'échouèrent que parce qu'ils furent trop aristocratiques et trop raisonnables (E. C., III-IV). C'est ce qu'il semble oublier lui-même, quand il déprécie les vertus profanes qui combattirent à ses côtés (Ap., 344).

Si maintenant on embrasse son évolution, on voit combien il a dégénéré. L'Église a trahi sur la plupart des points la pensée de Jésus (Ap., 56). Nul fondateur n'a eu des sectateurs qui lui aient moins ressemblé que Jésus. Le christianisme a sombré presque dans sa victoire, et qui veut le réformer doit revenir à Jésus (M. A., 634). Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer ce qu'il était à l'origine, et ce qu'il est devenu, tant au point de vue social qu'au point de vue intellectuel.

Il fut marqué dès sa naissance d'un caractère qui ne s'effacera jamais tout à fait : c'est un homme

du peuple qui lui a donné la vie, c'est le peuple qui l'a d'abord aimé (V. J., 440). Il a ennobli les petits métiers (Ap., 199). Il a posé ce sublime paradoxe, qui est peut-être sa plus grande vérité : la dignité et le bonheur des pauvres (E., 73-74).

Pourtant, l'émancipation du peuple n'a point été son œuvre. Voyez par exemple ce qui s'est passé pour l'esclavage. Si le christianisme a préparé indirectement sa disparition, en fondant l'égalité devant Dieu, en faisant que le maître et l'esclave se rencontraient dans la même Église (M. A., 609-610, 612), s'il l'a rendu supportable, en conseillant à l'un la bonté, à l'autre la soumission (M. A., 607), il ne lui est pas venu à l'idée de dire : L'esclavage est un abus [1]. Jean Chrysostome est presque le seul qui ait recommandé l'affranchissement. En général, les Pères se sont exprimés sur la bassesse des esclaves dans les mêmes termes que les païens. Quand l'Église posséda des esclaves, elle les traita assez rudement. Bien plus, à cause de l'inaliénabilité des biens de l'Église, elle fut la dernière à en posséder (M. A., 607-609).

De même, elle ne défendit pas longtemps les droits du pauvre. Du jour où elle fit alliance avec les aristocrates et les militaires, elle n'eut plus à lui prêcher que la résignation (H3, 38). De là sa précaution de confisquer, en s'en réservant l'interprétation, le livre démocratique par excellence, l'Évangile (M. A., 634). S'il est un trait que

1. Ce sont les jurisconsultes romains qui l'ont dit (M. A., 605).

l'historien des *Origines du Christianisme* ait pris soin de marquer, c'est le goût singulier que la secte nouvelle, mise naguère au ban de l'État, ne tarda pas à manifester pour l'autorité. Tandis que dans son intérieur, elle établissait la hiérarchie, on voit les évêques, sous Antonin, ne vouloir argumenter qu'avec les gens en place (E. C., 308-309), Justin demander pour son *Apologie* une approbation officielle (E. C., 490), Méliton faire des avances à Marc-Aurèle (M. A., 285) : tous symptômes de la joie que le christianisme aura un jour d'être la religion de l'État, de sa propension à approuver l'usage le plus immodéré du pouvoir quand le pouvoir lui sera dévoué. L'Empire théocratique est la forme que l'Église, dans sa longue vie, a le plus aimée, et qui reste, « au moins dans les pays romans, le rêve de la conscience chrétienne » (E. C., 309, 490 ; M. A., 285 et 621).

Est-ce à dire que rien dans le germe n'explique cette croissance déjetée ? Il ne put échapper à Renan que les fondateurs du christianisme avaient prescrit le respect du gouvernement établi, c'est-à-dire le culte du fait accompli, du succès, de la force, et professé en politique des idées inverses de celles qui inspirent notre régime représentatif : comment interpréter autrement et le passage de l'Épître aux Romains où Paul proclame Néron un officier de Dieu (P., 478), et tant d'autres déclarations de Paul, de Jésus lui-même, de Pierre et de Clément Romain (M. A., 594) ? Aussi l'auteur de *Marc-Aurèle* qualifie-t-il d'erreur complète l'opinion

qui voit dans le christianisme la doctrine révolutionnaire des droits de l'homme, et dans Jésus un précurseur de Toussaint-Louverture [1] (613).

Il y a plus : si le christianisme démentit son origine, c'est parce qu'en lui restant fidèle, il n'eût pas pu se développer. Dans le principe, en effet, c'était une croyance destructive (A., XV). L'idéal évangélique est une utopie [2] : une société complète, dans les périodes de calme, ne peut point le réaliser ; les moines furent les seuls à essayer de lui obéir à la lettre. Si donc le clergé entretint l'oubli où dorment, pour le grand nombre, les maximes évangéliques, il n'en faut pas être trop surpris (W. J., 315).

L'altération que le christianisme a subie dans l'ordre intellectuel est, s'il se peut, plus grave encore. Toute religion traverse deux âges : la scolastique succède à l'idée-mère (cf. N. C., 36-37). Quelle différence entre les messes des premiers temps, où tout était spontané, et celles d'aujourd'hui, cérémonies artificielles (A., 427-428). ! A évoluer ainsi, l'œuvre de Jésus est devenue méconnaissable.

En premier lieu, cette doctrine qui proclame les droits de la conscience a, dans la suite, fait verser le plus de sang. Le Moyen-Age chrétien

1. A bien examiner, et malgré ceux des préceptes de Jésus qui valent pour une société durable (V. J., 120-121), cette attitude des premiers chrétiens s'explique par la persuasion où ils étaient que le monde était près de finir · à quoi bon, dès lors, viser à augmenter le bonheur des individus ici-bas (M. A., 605) ou à les rendre libres ? Pour quelques heures que dure la vie, qu'importe notre condition (M. A., 606-607) ?

2. Utile, en ce sens que pour obtenir peu de l'homme, il faut lui demander beaucoup. (V. J., 316).

a étouffé la liberté de penser par d'atroces supplices. Saint Louis était un terrible persécuteur : il laissa l'inquisition dominicaine emmurer et brûler ses sujets ; il posait en principe — Joinville en est témoin — que le laïque ne doit répondre aux objections qu'il entend faire contre la foi qu'en perçant le ventre de celui qui les fait (Q. C., 372-373). Les défenseurs de l'Église prétendent qu'elle ne s'arma jamais du glaive de l'État ; elle fit mieux : elle le dirigea (Q. C., 374).

Ce fanatisme a de profondes racines. C'est Étienne, le premier martyr chrétien, qui ouvrit l'ère de l'intolérance : quand on a versé son sang pour une cause, on n'a guère de scrupule à verser celui des autres. Le judaïsme donna l'exemple, lui qui prescrivait de lapider, sans jugement, même le thaumaturge qui détournerait le peuple de la vraie religion [1] (V. J., 412). Toutefois il est permis de dire que la tyrannie spirituelle est dans le monde l'œuvre du christianisme, en ce sens qu'il veut les âmes et que sa tendresse pour elles emploie le fer et le feu à leur conversion (Q. C., 374).

Secondement, le culte idéaliste que Jésus enseigna à la Samaritaine, et que Paul défendit contre les judaïsants et propagea tant qu'il put (cf. P. 72), est tombé au rang d'une religion comme les autres, alourdie de prêtres, de sacrifices, de pratiques (H3, 340). La part d'hérétiques condamnés, comme les gnostiques, fut grande dans cette

1. Ainsi les sectateurs de Jésus ont fait leur le régime qui le tua.

décadence. L'institution des sacrements (le saint Chrême, la confirmation), le rôle presque divin de Marie, la fabrication des Évangiles apocryphes qui donnèrent lieu à tant de fêtes chrétiennes, l'iconographie du Christ viennent d'eux en grande partie. Autant de concessions à la faiblesse païenne, que l'orthodoxie dut, pour les besoins de la concurrence, emprunter à ceux qu'elle anathématisait (M. A., 144-145).

Ce ne furent pas les seules. Dès 1846, Renan estimait que le christianisme a fait rétrograder l'humanité sur l'article de la superstition, non sans doute par sa dogmatique, mais par sa propension à croire au merveilleux (C., 274). Or, à l'exception des sectes religieuses orientales, les premiers chrétiens étaient les moins superstitieux des hommes. Ici encore, c'est à l'action des races que doit songer quiconque cherche à s'expliquer une telle transformation. Les païens occidentaux, en adoptant la religion nouvelle, y importèrent leurs croyances séculaires. Le vernis chrétien resta plus mince qu'on ne croit. Jusqu'aux progrès de l'instruction primaire réalisés dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, nos paysans n'avaient pas abandonné un seul de leurs petits dieux gaulois (M. A., 628-630), qui s'étaient survécu sous le nom de *saints* (cf. H2, 271). Le culte des saints représente la persistance du paganisme dans l'Église (M. A., 525), la réaction des époques et des pays pour qui le monothéisme était trop austère (cf. H., 308-309 et N. H., 22). L'angélologie, qui est sur-

tout d'origine iranienne, compléta cette mythologie. On voit poindre d'assez bonne heure l'idée des anges gardiens, que le christianisme a développée si complaisamment (H4, 167-168).

Telle est l'histoire de cette « religion de l'esprit » que Jésus crut fonder. Les évêques, après avoir d'abord lutté contre la superstition, furent débordés, puis contaminés par elle. Il vint un temps où les conciles obéirent à des tourbes monacales, où même le dogme le plus crédule l'emporta toujours (M. A., 629-630, 633). Enfin les choses en sont arrivées à ce point que les jésuites ont pu se dire — ô trahison ! — la *Compagnie de Jésus* (H4, 147).

III. Avenir du christianisme

Comment la courbe que nous venons de retracer se prolongera-t-elle dans l'avenir ? Quand il s'agit de faire une telle prédiction, rarement la raison seule est consultée : on écoute aussi l'humeur du moment. Nous devrons donc rapporter les opinions de Renan sur ce sujet selon leur ordre de succession, en mettant en valeur celle d'entre elles sur laquelle il n'a pour ainsi dire point varié.

Que le christianisme originel contînt sous une forme ici achevée, là imparfaite, les éléments, sauf un [1], de la religion définitive de l'humanité, qu'on dût les y reprendre, quitte à améliorer,

1. L'esprit scientifique.

à adapter, à exalter ce qui peut l'être, c'est ce dont Renan n'a jamais douté. A l'idéaliste d'aspirer toujours au Royaume de Dieu, et d'observer comme son « code accompli » le Sermon sur la Montagne : espérons la Jérusalem céleste, symbole des hautes destinées auxquelles nous voulons croire l'humanité promise (A., 410 et M. A., 643-644). Jésus ne sera pas dépassé, en ce sens qu'il a établi non un dogme qui, au bout de peu de siècles, aurait paru arriéré, mais un « principe religieux » susceptible d'un développement indéfini.

Ce « christianisme progressif » dont la première moitié du XIX^e siècle a aimé l'idée irait, selon Renan, vers la plus grande liberté. « Un christianisme libre et individuel, écrivait-il en 1860, avec d'innombrables variétés intérieures, comme fut celui des trois premiers siècles, tel nous semble l'avenir religieux de l'Europe » (Q. C., 403).

Comment concilier cette vue d'un avenir qui ressemble assez à la généralisation d'un protestantisme très libéral, avec celle que propose un passage antécédent du même article : « L'équilibre des trois familles chrétiennes (grecque, romaine, protestante) n'est pas moins assuré que celui des trois grandes races (gréco-slave, latine, germanique et anglo-saxonne) sur lequel il se fonde » (cf. Q. C., 359) ? Sans doute par cette autre prédiction, qu'on relève dans les *Apôtres* (LIX-LX) : il est probable que dans cent ans la proportion des protestants, des catholiques et des juifs n'aura pas sensiblement

varié. Mais un grand changement se sera accompli, ou plutôt sera devenu visible à tous. Chacune de ces communions aura deux sortes de fidèles, les uns croyant la lettre comme au Moyen-Age, les autres sacrifiant la lettre à l'esprit. Le nombre de ces derniers croîtra toujours, et comme l'esprit concilie autant que la lettre divise, ils se rapprocheront tellement qu'ils négligeront de se réunir tout à fait. Le dogme sera pour eux comme une arche qu'ils conviendront de ne jamais ouvrir, se doutant bien qu'elle est vide. Le vrai christianisme, que Renan annonçait tout à l'heure, sera la religion de ces spiritualistes [1].

Mais que deviendra, dans cette hypothèse, le christianisme officiel ? Ce qui précède laisserait en un sens supposer qu'il continuera à fonctionner, corps sans âme. Ailleurs, Renan le condamne à disparaître, quelque forme qu'il ait revêtue, nationale ou ultramontaine, et il semble bien que ç'ait été là son avis préféré (Q. C., 403). Ce texte, écrit en 1860, dans une calme maturité, en confirme plusieurs autres moins autorisés. Qu'on se reporte, par exemple, à certaines pages de l'*Avenir de la Science* où l'auteur allait jusqu'à affecter de douter que le christianisme fût encore : « Autrefois, y écrit-il, *au temps du christianisme*... Mais on a détruit le charme, etc... » (A., 326). Plus loin, il le met au rang des religions « mortes et dépassées » (A., 475) ; ou s'il consent à reconnaître qu'elle est

1. Qu'on ne se la figure pas sous les espèces du déisme, philosophie aussi peu scientifique et plus gênante que la religion (Q. C., 403-404).

oujours là, c'est pour la traiter de « barrage », oupable « d'entraver les constructions nouvelles », le « moule » qui a fait son temps, puisqu'on aspire en sortir (A., 383). Outrances, dira-t-on, d'un x-séminariste, qui jugeait autrui d'après lui-même, et lui supposait des yeux dessillés comme les iens. Assurément. Qu'on se rappelle pourtant le norceau de *Marc-Aurèle* sur la lutte à mort qui net aux prises la science et le christianisme. Qu'on ajoute cette phrase : « Un jour, au XX^e^ siècle eut-être, les derniers chrétiens seront, etc... » M. A., 583), et cette autre : « Quand l'humanité ura abandonné la foi au judaïsme et au christia-isme comme une erreur, etc. » (H4, 339).

Si Renan joint ici l'ancienne loi à la nouvelle, 'est qu'à mesure qu'il étudiait l'histoire d'Israël, voyait mieux le sens social du programme chré-ien : deux forces, dès lors, lui paraissaient influer ur le cours de la civilisation : le libéralisme grec, ationaliste et individualiste, et le judéo-christia-isme, mystique et (comme nous dirions aujour-'hui) syndicaliste. Les socialistes sont les élèves es prophètes. Renan n'a émis aucun pronostic erme sur l'issue de cet antagonisme (Opposez H1, IV et VII).

JUDAISME ET CHRISTIANISME

Ce qu'on a dit plus haut des origines du christianisme serait incomplet si l'on n'étudiait aussi en quoi il se rapproche et en quoi il diffère du judaïsme dont il est sorti.

Quant au christianisme actuel, on ne saurait douter qu'il n'ait, le long des siècles et par le fait des races qui l'ont adopté, notablement transformé ce qu'il pouvait, dans son principe, devoir au judaïsme. Celui-ci fournit le levain qui provoqua la fermentation, voilà tout. L'élément hellénique et romain, puis l'élément germanique et celtique prirent complètement le dessus. Nos ancêtres sont bien plutôt Socrate et Platon que les Bédouins de David ou les Juifs pharisiens (les vrais) (Q. C., 349). Nos saints, Bernard, François d'Assise, Élisabeth, etc... ont plus de rapport avec les druides qu'avec saint Pierre ou saint Paul. En un mot, l'Occident, en embrassant le christianisme, le fit sien. Il y mit ses défauts, dont le principal est la superstition, et ses qualités : son sentiment de la nature, son imagination, son *romantisme* si l'on

veut. En sorte qu'on a des raisons pour considérer le christianisme, malgré son origine, comme la religion aryenne par excellence [1]. « Le judaïsme n'a été que le sauvageon sur lequel la race aryenne a produit sa fleur » (N. H., 7-8 ; M. A., 636).

Mais avant cette greffe, dans quel rapport le christianisme naissant a-t-il été avec le judaïsme ? Problème autrement délicat et complexe, que Renan aborda, peut-on dire, à deux reprises principales, dans son *Histoire du Christianisme*, puis dans celle d'Israël. En étudiant ainsi le descendant avant l'ancêtre, il n'y reconnut pas certains caractères pour héréditaires. En outre, son enthousiasme pour l'objet présent de son étude ne fut pas sans sacrifier tout d'abord ce qu'il n'avait pas encore eu l'occasion d'approfondir, ensuite ce dont il ne gardait qu'un sentiment affaibli. De là des formules qui font mine de ne pas s'accorder toujours entre elles.

On a souvent agité la question que nous nous posons ici, comme s'il s'agissait de décider si la Nouvelle Alliance a aboli l'Ancienne, ou l'a scellée : les lignées adverses de Jacques et de Marcion ne sont pas éteintes. Certains jugements de Renan répondent à cette curiosité : « Le christianisme, écrit-il, est non la continuation du judaïsme,

1. Non que Renan ne sache discerner, à l'occasion, ce qui reste de judaïque dans notre christianisme. Par exemple, la représentation d'un Dieu pleureur, à qui on fait de la peine et qui, en bon père, pardonne quand on se repent, a son germe dans Isaïe et Michée (H2, 504). Derrière les Trois Personnes, la tendresse d'un croyant s'adresse encore à ce Dieu d'Israël, qui a porté sa tribu dans son sein, l'a caressée, morigénée (H3, 506-507).

mais une réaction contre l'esprit dominant du judaïsme, opérée dans le sein du judaïsme » (Q. C. 348). Loin que Jésus soit le continuateur du judaïsme, il a rompu avec l'esprit juif. « Sans doute Jésus sort du judaïsme ; mais il en sort comme Socrate sortit des écoles de sophistes, comme Luther sortit du Moyen-Age, comme Lamennais du catholicisme, comme Rousseau du XVIII^e siècle (V. J., 455). Ce que les déclarations de Jésus à cet égard ont de contradictoire dans les Évangiles, arrête peu Renan : à supposer que la pensée du fondateur prête à équivoque, la direction prise après sa mort par le christianisme, qui s'écarta de plus en plus du judaïsme [1], ne permet aucun doute sur le caractère de son œuvre. Quand il songeait aux apologistes juifs, coupables de méconnaître l'originalité de notre christianisme : « L'exégèse, affirmait l'auteur de *Marc-Aurèle*, d'après laquelle le christianisme serait sculpté intérieurement dans l'Ancien Testament, est la plus fausse du monde. Le christianisme a été la rupture avec le judaïsme, l'abrogation de la Thora » (635).

L'esprit dominant du judaïsme, la Thora : ces expressions impliquaient bien que Renan faisait, au sein du judaïsme, les distinctions nécessaires, pour le moins à part lui. Le duel d'éléments hétérogènes apparut même à l'historien d'Israël comme

1. Si dans D. C., 322 et suiv., Renan insiste plutôt sur la lenteur de cette séparation, le fait qu'il parlait devant un public israélite n'y a pas été étranger.

le ressort principal du drame où s'est joué le destin de notre religion ; et pour s'être un peu laissé attendre, la conclusion de l'*Histoire d'Israël* est que le christianisme représente la victoire définitive des Prophètes sur la Thora, des messianistes sur les pharisiens, des *agadistes* sur les *halakistes* (H5, 415).

Seulement ce point de vue réduisait fortement l'originalité du christianisme, et c'est pourquoi sans doute Renan ne s'y plaça qu'assez tard. Tant qu'il ne s'agissait que des institutions sociales (caisses de secours mutuels des synagogues, organisation de la charité), et même de la propagande monothéiste, par lesquelles le judaïsme avait préparé le christianisme, Renan n'avait pas de peine à rendre tout son dû à Israël : « Il y a une suprême injustice à opposer le christianisme au judaïsme comme un reproche... La gloire du christianisme est vraiment confondue avec celle du judaïsme », car « tout ce qui est dans le christianisme primitif est venu en somme du judaïsme » (Ap., 129, 260 et cf. H5, 380). Mais cette formule, le biographe de Jésus ne l'aurait pas avouée sans correction.

Il n'y avait en effet rien de propre à faciliter le problème, dans la façon dont Renan concevait Jésus, vers 1863. Si le héros des Évangiles a dans la fondation du christianisme la part prépondérante, son originalité fait celle de son œuvre, et Renan était porté à le croire éminemment original. Toutefois il arrivait que l'étude des prédécesseurs et des contemporains de Jésus, rectifiât un peu

cette intuition. De là des concessions que la découverte de « sources », d'influences, d'analogies, imposait au préjugé de l'admiration. L'enseignement de Jésus n'était pas si « unique » ni si spontané que rien du Talmud, de Philon, des Prophètes, des rêves juifs condensés dans les Apocryphes, n'y ressemblât ou ne l'eût quelque peu déterminé.

Le Talmud ! Renan n'avait-il pas été frappé, dès longtemps, du contraste que ce livre offre avec l'Évangile, à qui les lit de suite ? N'avait-il pas eu peine à revenir de sa surprise, que deux rejetons, deux jumeaux si dissemblables eussent pu pousser simultanément [1] sur le même tronc [2], être portés dans le même sein (E. C., 245) ? N'avait-il pas recouru, pour se l'expliquer, à la singularité de cet Israël, qui a produit le meilleur et le pire, le comble de la bonté et de la malice (V. J., 455 ; A. C., 258) ? Et pourtant voilà qu'une étude impartiale lui découvrait, dans ce « fatras » méprisé, « plus d'une perle précieuse », du genre de celles que Jésus fit siennes et rehaussa. Le *Pirké Aboth*, où parlent des docteurs palestiniens du IIe et du Ier siècle av. J.-C. (H5, 318), fait parfois écho au sermon sur la Montagne : Antigone de Soco, par exemple,

1. La rédaction du Talmud, Renan ne l'ignore pas, a été postérieure à celle des Évangiles (il la situera, pour sa part, vers la fin du premier tiers du IIe siècle) (E. C., 242 et sqq.). Mais beaucoup des docteurs qui y sont mis en scène sont connus pour avoir vécu bien avant. (W. J., 85, n. 3, remplaçant V. J., 82, n. 1, qui niait toute influence réciproque des littératures chrétienne et juive avant le XIIIe siècle

2. Cette métaphore qu'on retrouve dans H., 207-208, A. C., 258, procède peut-être de Tacite, *Ann.*, XV, 44, où le judaïsme et le christianisme sont appelés « funestes pousses sorties du même tronc » (cité dans E., 471, n. 2).

fut un sage s'il a conseillé de servir le maître « sans espoir de récompense » (H4, 280-281). D'après les deux Talmuds, Hillel (1er siècle av. J.-C.) a déclaré que l'abrégé de la Loi est la justice, qui consiste à observer ce précepte : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même... »[1] (V. J., 82 et n. 2, et 89), etc... Renan se croit autorisé à supposer que les principes de cet Hillel ne furent pas inconnus à Jésus : « Hillel fut le... maître de Jésus, s'il est permis de parler de maître quand il s'agit d'une si haute originalité » (V. J., 35).

Quant à Philon, il se haussait en même temps que Jésus (qui l'ignorait) à une sainteté à peu près indifférente aux pratiques légales : pour lui, le culte consistait en hymnes à chanter de cœur plutôt que de bouche (V. J., 89 ; A. C., 224-225). Sa « belle âme » se rencontra encore avec celle de Jésus dans la « délicieuse théologie d'amour » qui consista à envisager Dieu comme un père (V. J., 77, n. 1)[2].

Déjà les prophètes n'avaient-ils pas « entrevu »,

1. D'après Renan, Jésus répétait cet axiome (*Matt.*, VII, 12 ; *Luc*, VI, 31). Ce n'est pas tout à fait exact : le précepte évangélique est positif : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fît ».

2. Ce passage de V. J. montre très bien les deux mouvements de Renan : « En cela », commence-t-il par dire, « Jésus n'est nullement de sa race » ; puis le cas de Philon se présente à lui, et honnêtement il le consigne en note, en ajoutant, il est vrai, pour sauver sa précédente assertion : « Mais Philon est à peine juif d'esprit », paradoxe qu'il ne maintient pas dans W. J. 81, n. 1. (Voir également V. J., 167 et n. 3 et W. J., 174 et n. 3, où sont énoncés, discutés aussi, il est vrai, les analogues des paraboles évangéliques, dont, au dire de notre historien, « rien dans le judaïsme n'avait donné le modèle à Jésus »).

des siècles auparavant, cette même idée de la vraie prière, quand ils faisaient dire à Dieu : La graisse de vos sacrifices me dégoûte ; si vous voulez me plaire, lavez vos cœurs et vos mains (V. J., 88-89) ? Or Jésus les connut, Isaïe en particulier, et le second Isaïe aux « brillants rêves d'avenir » : ce furent « ses véritables maîtres ». En fait d'apocryphes, Daniel surtout le frappa : il s'y familiarisa sans doute avec l'expression de *Fils de l'Homme*. Peut-être lut-il aussi les livres d'Hénoch (V. J., 37 et notes ; 131-132), et l'*Assomption de Moïse* (H5, 410-411) ; au moins ce dernier écrit comptait-il parmi ceux qui étaient en vogue dans son entourage (W. J., XLII).

Ces observations, ici rassemblées et isolées, sont moins en relief dans la *Vie de Jésus*, qui tend à donner l'impression que Jésus a été original incontestablement par l'esprit, le sentiment, l'accent, l'exemple. A partir du moment où Renan étudiera l'Ancien Testament pour son cours d'hébreu au Collège de France, le mérite, la portée des efforts religieux d'Israël lui paraîtront beaucoup plus grands qu'il ne l'avait présumé. Son âme, fortement prise par la beauté de ce qu'elle évoque [1], ira jusqu'à trouver que le mouvement initial du christianisme *le cède* au mouvement prophétique du VIII^e siècle, jusqu'à dater celui-là de celui-ci.

1. Toutefois, H3, 501-502 ne met le prophétisme en première ligne qu'en exceptant le christianisme (au sens ordinaire de ce mot). Pour H5, 419, le christianisme est « la fièvre éruptive la plus extraordinaire de l'histoire humaine ».

Ainsi le christianisme a préexisté à Jésus. Pour ne parler tout d'abord que des antécédents immédiats, Renan ne rattache plus uniquement l'idée nouvelle au héros des Evangiles. « La famille religieuse qui se groupa autour de Jésus avait ses traits caractéristiques près de cinquante ans avant Jésus » (H5, 412). Il insiste sur l'influence étendue du livre de Daniel : ç'a été « l'œuf du christianisme, le *vitellus* dont il se nourrit d'abord » (H4, 359).

Mais il faut remonter bien plus haut. A lire et relire, en tête du recueil d'Isaïe, l'invective, rapportée ci-dessus, contre les sacrifices impurs, Renan se persuadait que l'auteur de cette « page admirable » (seconde moitié du VIII^e siècle), qui avait fait entrer la morale dans la religion (D. C., 319-320), était le vrai, le premier fondateur du christianisme (A. C., 223-224 ; M. A., V-VI). N'avait-il pas aussi compris que la vraie religion doit être universelle (H3, 501) ? N'avait-il pas assis la doctrine messianique et apocalyptique (H2, 506) ?

D'autres prophètes l'avaient précédé et suivi, douant chacun l'enfant qui grandissait. S'il ne les ignorait point en 1863 [1], le biographe de Jésus leur avait prêté alors trop peu d'attention. Déjà vers 600, Amos avait proclamé la justice supérieure aux pratiques (H2, 430-431) ; vers 750, Osée répétait (VI) le « mot fondamental du judaïsme progressif et du christianisme » : Dieu aime la bonté, non le sacrifice (H2, 470-471). Avant eux,

1. Au moins citait-il en note Osée, VI (V. J., 89, n. 1).

que n'avait pas dû le monothéisme aux *nabis* du IXe siècle, gardiens des souvenirs embellis de cet état patriarcal où Israël à ses débuts avait cru confusément, selon Renan, à Elohim, au Dieu universel (H1, VII et *pass.*) ! Après Isaïe, Jérémie était venu (vers 630), pieux, rigoriste, épris de justice (H3, 251, un peu infirmé par 154). Zacharie lui-même (vers 595), ne fut pas sans prêcher l'idéalisme. Enfin l'Anonyme de 536, le second Isaïe, « dont l'âme lumineuse semble imprégnée, six siècles d'avance, de toutes les rosées de l'avenir » (A. C., 464), appela au culte pur le monde entier (H3, 499, 501). A partir du VIIIe siècle, le souci des faibles et des pauvres ne cessa guère d'agiter la conscience juive (H3, 251 ; cf. H5, 412).

Comment dès lors ne pas admettre que le christianisme prend son origine, qu'il commence au VIIIe (cf. H2, 506) et même au IXe siècle av. J.-C. ? [1] « Ce qu'on ne saurait dire, c'est à quel point tout le christianisme naissant est dans Isaïe, dans ses contemporains... » (H3, 42). Sans Jérémie, il n'y eût pas eu de christianisme (H3, 154). « Le christianisme, c'est le Second Isaïe, ressuscitant à six cents ans d'intervalle... » (H4, 59). Jésus lui-même n'est que le dernier des prophètes (H1, 174) ; il n'a fait que répéter « en un langage populaire et charmant, ce que l'on avait dit sept cent cinquante ans avant lui en hébreu classique » (M. A., VI). « Jésus est tout entier dans Isaïe » (H2, 539).

1. Cf. le titre de la conférence recueillie dans D. C., 311 et seq. « *Identité originelle...* du judaïsme et du christianisme » (1883).

LE CATHOLICISME

J'ai passé treize ans de ma vie entre les mains des prêtres ; je n'ai pas vu l'ombre d'un scandale ; je n'ai connu que de bons prêtres.
(So., 139).

Cette religion... implique... une physique impossible, une métaphysique bizarre, une histoire chimérique, une théorie des choses divines et humaines qui est en tout le contraire de la raison.
(M. A., 404).

Comme pour le christianisme, Renan n'a point dissimulé les qualités et les utilités du catholicisme. Sans doute les louanges qu'il lui donne quand il l'oppose au protestantisme de Channing ne sont-elles pas d'un bon aloi, et plus d'un catholique les recevrait mal. Savourer la poésie du culte italien, dire que cette religion a l'avantage de faire sa part au paganisme qui reste dans toute âme latine (H., 382) ; ajouter que cette coite adoration, en ne se posant pas un problème qu'elle sent insoluble, est plus sage que la spéculation théologique ; approuver l'Église de laisser faire (bien qu'elle s'en défende) le dogme par le courant des idées dominantes, sauf à souhaiter que la source de l'opinion y soit mieux dirigée (H., 381), — c'est insinuer la critique dans l'hom-

mage. De même quand Renan s'autorise du fait que le catholicisme est en France la religion officielle [1] pour n'y voir qu'une institution, à l'égard de laquelle on ne peut pratiquer qu'un conformisme incrédule. On aurait la commodité d'être catholique, comme on est Français, par sa naissance, sans être obligé de croire que sa religion ou sa patrie soient les meilleures du monde (H., 383 ; cf. F., 39-40 ; Q. C., 445-446).

Moins équivoques sont les grâces que l'ancien séminariste rend à l'Église, quand il songe à l'éducation morale qu'elle dispense, au sentiment des choses divines qu'elle maintient dans l'humanité [2] (M., IX), à ses consolations, à son « apostolat de charité », à ses fondations qui tirent tant d'esprits du milieu où ils auraient végété, et les éveillent ; à ce Saint-Sulpice si « vénérable » — il en parle presque comme Fénelon — ; même à ce qu'il y a de distinction et de vertu dans le néo-catholicisme qu'il n'aime guère cependant (Q. C., 401-402). Il se plaît à témoigner en faveur des mœurs cléricales, que tant d'hommes légers daubent. Sans doute, il ne nie pas les relâchements du clergé, surtout dans les temps et les pays très religieux (H4, 276), ni son fanatisme : encore est-il souvent moins fanatique que les laïques [3]. (H4, 71).

Pourtant, si le clergé fait la force du catholicisme,

1. Ceci était écrit en 1854.
2. « Le tort, va-t-il jusqu'à dire, que l'Église est obligée de nous faire n'équivaut pas (au bien) que nous lui devons. »
3. Ainsi chez les Juifs, la caste sacerdotale fut plus tolérante que les zélateurs.

il fait aussi sa faiblesse. Il a eu le tort d'accaparer l'Église chrétienne, de se substituer à elle (E. C., 87-88). Certes, si au second siècle, les pasteurs n'avaient pas rallié les fidèles dont l'exaltation des sectaires effrayait la médiocrité, si le sacrement n'avait pas vaincu le charisme, le christianisme aurait péri (M. A., 234-236). Mais cette manière de tenir le laïque en tutelle a, surtout de nos jours, bien des inconvénients. Que de fois n'arrive-t-il pas qu'un laïque, riche en bonnes œuvres et en sentiments édifiants, gagne plus d'âmes au catholicisme que le docteur orgueilleux et borné dont il s'occupe à dissimuler ou réparer les fautes (Ap., 255) ?

Notons en outre la part du clergé dans cette décadence d'un culte qui, de plus en plus, se rabat sur les côtés puérils du christianisme, sur l'Enfant Jésus, la Sainte Vierge, saint Joseph (E. C., 507). L'auteur de *Marc-Aurèle*, qui a vécu les années de l'*ordre moral*, n'est plus le visiteur indulgent de l'Italie idolâtrique. Selon lui, le culte des saints « déshonore tristement » le catholicisme moderne, dont « les folies de Lourdes et de La Salette, la multiplication des images miraculeuses, le Sacré-Cœur, les vœux, les pèlerinages, font, au moins dans certains pays, une religion aussi matérielle que tel culte de Syrie combattu par Jean Chrysostome... » (630-631). Quand il entendait, dans un cantique célèbre, le Sacré-Cœur invoqué en faveur de la France, Renan assimilait ce protecteur national à Camos et à Iahvé (H1, 264).

Un autre caractère de l'Église, et non moins déplaisant, c'est sa façon, visible surtout dans la cour romaine, d'être toujours acquise au plus puissant. Politique qu'elle a héritée des prophètes juifs, de Jérémie surtout ; on dirait qu'à ses yeux, le fort fait la volonté de Dieu (H3, 15). De là ses « hideux prosternements devant le massacre accompli », que Renan stigmatise avec l'énergie du remords, ayant, séminariste à Saint-Nicolas, consacré plus d'un discours français à montrer, à la mode de Bossuet, que les grands destructeurs ont été les ministres de Dieu (cf. H3, 288).

Nous touchons ici à un caractère plus intime, qu'il faut maintenant faire ressortir. Si le catholicisme a ce respect de la force, c'est qu'il est essentiellement autoritaire, hostile à l'esprit libéral qui souffle de nos jours. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les décisions de l'Église sur les quatre points qui constituent la charte des sociétés modernes : souveraineté du peuple, régime représentatif, liberté de croire, liberté de penser.

I. Le catholicisme et la liberté

Les traités de théologie et de philosophie ecclésiastique sont d'accord pour condamner le premier principe (Q. C., 425) ; Bossuet tira *des propres paroles de l'Ecriture sainte* une *Politique* selon laquelle « le meilleur gouvernement est le gouvernement monarchique,... l'autorité royale est absolue..., les princes sont des dieux, et participent

en quelque façon à l'indépendance divine, etc... » (Q. C., 429-430). Tous les traités de morale orthodoxes, loin d'admettre « la légitimité de l'opposition légale, quand les droits de la nation sont méconnus », en font un crime sans restriction (Q. C., 432). C'est le clergé qui, en « sacrant » les rois, a le plus contribué à les faire considérer comme de droit divin (Q. C., 433-434).

L'Église n'abhorre pas moins le second principe, vu qu'elle s'est toujours vantée de réaliser dans sa propre constitution l'idéal des gouvernements, et qu'elle a, au cours de son histoire, chassé de plus en plus de son sein tout ce qui semblait rappeler la représentation populaire. La hiérarchie est essentielle au système catholique, et le Concile de Trente l'a déclarée « de foi » [1] (Q. C., 435 et seq.).

A-t-il admis le droit de croire ce qu'on veut ? Assurément non. Les théologiens accordent unanimement au prince le pouvoir d'exiger la « profession extérieure » du culte reconnu, et le Concile de Trente lance l'anathème contre quiconque soutiendrait qu'on ne peut employer des peines temporelles à ramener les personnes qui n'acceptent pas à un âge plus avancé les promesses qu'on a faites pour elles à leur baptême [2]. Aussi le droit de la famille, que le parti catholique invoqua sous Louis-Philippe pour soustraire la jeunesse à l'éducation de l'État, a-t-il été violé par l'Église quand elle était maîtresse. Le IVe Concile de Tolède,

1. Sess. XXIII, can. 4, 6, 7, 8.
2. Sess. VII, can. 14.

par exemple [1], décide d'enlever aux Juifs leurs fils baptisés, pour les soustraire à la contagion des erreurs de leurs parents. Plusieurs théologiens donnent au prince le droit de faire baptiser de force les enfants des juifs et des infidèles ; tous conviennent que l'enfant gagné au catholicisme, par quelque captation que ce soit, sort de la domination de ses parents. L'Église n'a eu que des éloges pour les actes attentatoires à la liberté des familles dont Louis XIV fit précéder et appuya sa révocation de l'édit de Nantes. On sait d'ailleurs ses exigences rigoureuses en ce qui concerne les enfants des mariages mixtes (Q. C., 440, 442-445).

La liberté de penser, et conséquemment de parler et d'écrire, est pareillement déniée, comme en font foi « une foule d'actes de l'Église romaine, de nombreuses bulles papales, des institutions revêtues de la sanction de l'Église universelle ». Qu'on lise par exemple les règlements faits par l'ordre du Concile de Trente sur l'*Index*, et ceux que les papes et le Saint-Office édictèrent dans la suite (Q. C., 455-456).

Que ce passé impose aux catholiques une attitude conséquente, c'est ce dont il n'y a pas moyen de douter. Il n'en est pas, en effet, de l'Église comme d'un autre corps : pour elle, renier un de ses actes, c'est se détruire (Q. C., 423). Aussi bien ses chefs, au XIX^e^ siècle même, se sont-ils chargés de lever tout doute à cet égard. Voici par exemple

1. Can. 60.

ce qu'a prononcé le pape Grégoire XVI, en 1832, dans l'encyclique *Mirari vos* qui condamnait les catholiques libéraux de France : « De cette source fétide de l'*indifférentisme* découle cette opinion absurde et erronée, ou plutôt cette folie, qu'on doit procurer et garantir à chacun la *liberté de conscience*... A cela se rapporte cette *liberté de la presse* si funeste, qu'on ne pourra jamais assez exécrer et maudire » (M., 160-161, 161, n. 1). Le *Syllabus* de Pie IX, en 1864, proclama avec un éclat nouveau l'incompatibilité du catholicisme et du libéralisme (Q. C., XIX-XX).

Et loin d'être surpris de ces rigueurs, l'on doit reconnaître qu'elles sont logiques. Du moment que le catholique affirme — et c'est pour lui une obligation — que sa religion est la vérité absolue, hors de laquelle il n'y a point de salut [1], comment ne voudrait-il pas pour elle un privilège ? Comment ne considérerait-il pas que le plus grand service à rendre aux libertins est de leur procurer, à quelque prix que ce soit, le seul bien nécessaire ? Peut-il tolérer cette « liberté de l'erreur », dont il sait qu'elle « donne la mort à l'âme », selon le mot de saint Augustin rappelé par Grégoire XVI ? La

1. Je n'aurais pas besoin de garantir que cette formule exprime bien la doctrine catholique en la matière, si l'on n'avait cherché à la pallier. On peut voir, entre plusieurs autres textes, la condamnation de l'*indifférentisme*, « cette opinion perverse répandue par la fourberie des méchants, qu'on peut obtenir le salut éternel de l'âme par une profession de foi quelconque, pourvu qu'on ait des mœurs conformes à la justice et à l'honnêteté. » (Enc. *Mirari vos*, dans *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, par F. Cavallera, de la Faculté de Théologie de Toulouse. Paris, Beauchesne, 1920, p. 147).

charité le lui permet-elle ? Évidemment non (M., 160-161). Comme le dit Renan très justement : « On a tort de presser les catholiques sur ce point ; il ne faut pas exiger d'eux ce qu'ils ne peuvent donner. Demandez-leur de renoncer à l'orthodoxie, à la bonne heure ; mais ne leur demandez pas de rester orthodoxes et de supporter l'hétérodoxie [1] » (Q. C., 443).

Ainsi, à supposer que l'Église s'abstienne de heurter de front l'esprit moderne, il n'en faut point conclure qu'elle le reconnaisse pour légitime. S'il lui est arrivé de ne pas maudire le progrès, c'est qu'après avoir fait son possible pour l'empêcher, voyant que l'humanité continuait son chemin, « elle s'est mise à courir après sa pupille infidèle, à faire l'empressée, à prétendre qu'elle avait voulu ce qui est arrivé et qu'on lui devait beaucoup de reconnaissance » Q. C., 428-429). Ce qu'il y a de contrainte et d'arrière-pensée dans cette acceptation du « malheur des temps » se voit bien dans la lettre que le cardinal Pacca écrivit à Lamennais de la part du pape. On y lit : « Si, dans certaines circonstances, la prudence exige de tolérer [les doctrines modernes sur la liberté des cultes et de la presse] comme un moindre mal, de telles doctrines ne peuvent jamais être présentées par les catholiques comme un bien, ou comme une chose désirable » (M. 162).

1. Ce n'est pas que Renan trouve mauvais qu'un catholique soit libéral. Il ne saurait lui reprocher une inconséquence dont l'effet est heureux.

D'ailleurs, l'incrédulité n'a pas diminué, loin de là ; elle n'est pas devenue licite ; comment donc expliquer que l'Église ne fasse plus contre elle ce qu'elle a fait autrefois, si ce n'est qu'elle ne le peut plus ? Mais son droit, dans son esprit, survit à ses moyens, et elle le prouverait, sans doute, si ceux-ci lui étaient rendus (Q. C., 457).

Regardons, en effet, la conduite du *parti* catholique (car ce blasphème a du sens depuis Lamennais) (M., 156). Il ne se réclame des principes de tolérance et de liberté que dans son intérêt ; puissant, il les oublie. N'a-t-il pas, au lendemain de 1848, et comme Renan l'avait prévu (cf. Q. C., 458-459), opprimé ses adversaires, fait les concordats de l'Autriche et de Bade, dont nul ne dira que ce furent des œuvres libérales ? Quand la Belgique ou la Pologne catholiques se révoltent contre l'hérétique Hollande et la schismatique Russie, il est pour les révoltés ; mais il est contre eux s'ils sont sujets du pape. Il déteste la Terreur, mais il loue le féroce Pie V. Il s'élève contre la tyrannie, mais on ne le voit pas blâmer l'Église de s'être alliée avec tous les despotismes qui l'ont servie (Q. C., 389-390).

Dans leurs rapports avec la III^e^ République, les cléricaux français ne démentirent pas l'esprit foncièrement illibéral qui avait inspiré le parti avant 1870. Volontiers frondeurs ou boudeurs à l'égard de l'État, ils retrouvent leur loyalisme le jour où ils en peuvent espérer des mesures vexatoires contre les vrais libéraux (H4, 133). Leur

tactique ordinaire est de « pousser à bout l'autorité civile, puis de présenter les actes de fermeté qu'ils ont provoqués comme d'atroces violences » (H2, 293). Il suffit même qu'ils ne dominent pas, pour que la conscience de leur droit divin leur fasse croire qu'ils sont persécutés. Se voir traité comme une secte entre tant d'autres est pour la religion assurée d'être la seule vraie une souveraine injure. Le fanatique aime bien mieux être persécuté que toléré ; à ses yeux, ces violences attestent son privilège (Q. C., 387 ; H4, 380 ; E. C., 23-24). Aussi « pour nous est-ce un signe : quand le fanatique est furieux, c'est que la machine de l'Etat va bien, l'Etat et la liberté ne pouvant déchoir si le fanatique est tenu en respect » (H4, 387).

L'antagonisme entre le catholicisme et l'esprit moderne est encore manifesté par ce qui se passe dans certaines consciences. Combien ont voulu les concilier, qui ont dû ou cesser d'être catholiques et rester libéraux ; ou cesser d'être libéraux, et rester catholiques ! Ainsi, pour avoir défendu l'orthodoxie, Lamennais dut finalement en sortir (M., 168, 213).

II. Le catholicisme et la science

Si grave que cela soit, ce n'est pourtant pas ce qui a provoqué le divorce de Renan avec la religion où il avait été élevé : non ! ni les bûchers de Pie V, ni le *Syllabus*. Ce n'a pas été non plus

le mystère des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, etc..., qui, suspendus dans « l'éther métaphysique », ne sont pas plus susceptibles d'être réfutés que prouvés. Il lui semblait que ces opinions politiques, morales, métaphysiques, comportent des « arrière-plans » qui les rendent « douteuses ». Mais il y a un ordre d'idées (le plus important puisqu'il fonde l'édifice), où le catholicisme peut être convaincu d'erreur avec une certitude qui ne laisse rien à désirer : c'est l'interprétation de la Bible et l'histoire de l'Église. Ici, en effet, rien d'abstrait, rien dont on puisse dire : cela dépasse votre raison. Il s'agit de textes et de faits qui tombent sous la prise de notre critique aussi indiscutablement que toute histoire, grecque, hindoue, ou autre (cf. So., 297-299).

Des défaites que la science a, selon Renan, infligées à l'enseignement de l'Église, on se contentera d'indiquer celles qu'il a mentionnées avec le plus d'insistance. Dans l'Ancien Testament, croire que les premiers chapitres de la *Genèse*, que les récits du paradis terrestre, du fruit défendu, de l'arche de Noé, de la tour de Babel, de la femme de Loth, représentent une histoire réelle [1] ; que le *Pentateuque* est bien réellement

1. La Commission Biblique, instituée par Léon XIII en 1902, a décidé, le 30 juin 1909, que les trois premiers chapitres de la *Genèse* doivent être pris dans *le sens littéral historique*, et notamment pour les faits y énoncés qui touchent les fondements de la religion chrétienne, entre autres : que *la première femme a été formée du premier homme*, que Dieu a été désobéi, *le diable ayant pris l'apparence d'un serpent* pour faire l'office de séducteur, etc... (F. Cavallera, *op. cit.*, p. 55-56).

l'œuvre de Moïse [1] ; que tel psaume annonce le Messie ; que la seconde partie d'Isaïe est d'Isaïe [2] ; que le livre dit de Daniel est de Daniel, — est impossible à qui sait que ces récits sont des mythes, aussi peu véridiques que la fable de Pandore et de Prométhée, que ces livres sont aussi apocryphes que ceux d'Orphée ou d'Hermès Trismégiste... (A., 297 ; F., 32-33 ; So., 293-294, 322). Même impossibilité d'admettre, dans le Nouveau Testament, que les Évangiles sont l'histoire du Christ : ils ne sont que sa légende, — et qu'il n'existe pas des divergences inconciliables entre les synoptiques et le 4e Évangile, et entre les synoptiques (A., 298-299 ; F., 33 ; So, 295). Or l'orthodoxie oblige de croire que les livres bibliques sont l'ouvrage de ceux à qui les titres les attribuent. « Les doctrines catholiques les plus mitigées sur l'inspiration ne permettent d'admettre dans le texte sacré aucune erreur caractérisée, aucune contradiction ; même en des choses qui ne concernent ni la foi, ni les mœurs [3] » (So., 294).

1. Une décision embarrassée de ladite Commission, en date du 27 juin 1906, maintient, sous quelques réserves secondaires, la mosaïcité du Pentateuque, et nie en tout cas ce que la science a désormais établi, que le Pentateuque est fait de documents postérieurs pour la plupart à l'âge mosaïque (*Ibid.*, p. 54-55).

2. La Commission Biblique a, le 29 juin 1908, déclaré sans valeur les preuves que tout savant tient pour démonstratives, comme quoi Isaïe (XL-LXVI) ne peut pas être du premier Isaïe (*Ibid.*, p. 59).

3. Renan est bon théologien Pie X a condamné en 1907 cette proposition : « L'inspiration divine ne s'étend pas à toute l'Écriture sainte, de manière à la garantir de toute erreur dans l'ensemble et dans les détails. » Léon XIII avait dit avant lui (Encyclique *Providentissimus*, 1893) : « Les livres canoniques, dans leur totalité comme dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, ont été écrits sous la dictée du

Aussi faut-il voir comme les orthodoxes s'y prennent pour se tirer d'affaire. Parmi les exemples qu'il avait retenus de ses années de Saint-Sulpice, Renan en cita deux. L'un avait trait à ces divergences entre les Évangiles, et l'autre à la fin de non-recevoir que certains exégètes opposent à ce qu'ils appellent l'*argument négatif*, c'est-à-dire aux inductions qu'on tire de l'absence ou du silence des textes. Dans le premier cas, les harmonistes catholiques n'hésitent pas à supposer, soit, si les circonstances sont seulement différentes, que l'un des Évangiles a conservé certains détails omis par l'autre, soit, si elles sont inconciliables, qu'elles ne se rapportent pas à un même fait, mais à deux ou à trois : parce que les synoptiques et Jean se contredisent sur la dernière entrée de Jésus à Jérusalem, Jésus y entrera deux fois coup sur coup. Dans le second, la plus ancienne histoire des Juifs établis en Palestine n'offre-t-elle aucune trace de l'observation des prescriptions dites mosaïques, la science en conclut que ces prescriptions n'existaient point encore. Que savez-vous, rétorque l'orthodoxe, si elles n'existaient pas sans qu'il en soit fait mention ? Ce raisonneur ne serait convaincu que si on lui montrait un document ainsi conçu : les prescriptions dites mosaïques n'existaient pas alors. Apparemment doute-t-il aussi

Saint-Esprit, qui ne souffre pas la moindre erreur : car comment Dieu, la Vérité suprême, pourrait-il errer ? » D'ailleurs ces papes ne faisaient que confirmer les décisions des Conciles de Florence, de Trente et du Vatican (cf. F. Cavallera, *op. cit.*, p. 12, 43-44).

que des canons n'aient pas tonné sous Troie, bien qu'Homère n'en dise mot, et attend-il un texte négatif pour être fixé (A., 298-300).

C'est à cette Écriture si mal comprise que l'Église emprunte les arguments dont elle prétend établir son origine divine. Est-il besoin de dire qu'elle n'y réussit pas ? Si on l'en croyait, ses dogmes auraient toujours existé tels qu'elle les professe, Jésus aurait institué la confession, l'extrême-onction, le mariage, il aurait enseigné ce qu'ont décidé plus tard les conciles de Nicée et de Trente. La vérité est, au contraire, que ces dogmes se sont faits peu à peu, « par une sorte de végétation intime ». Aussi ce que dit à cet égard le traité théologique consacré aux Sacrements est-il artificiel et puéril. Même au temps où l'atmosphère romaine rendait Renan plus sensible à l'attrait des pratiques de la dévotion, il écrivait : « Ce pain est substantiellement le corps de Jésus ? Cela n'est pas vrai. Ce pain, je le respecte... mais ce pain-là n'est pas ce que vous dites. Ce tribunal est un lieu d'opérations surnaturelles, où, à un moment donné, les péchés sont remis ? Cela n'est pas vrai... Le rite de cette huile a été établi par Jésus lui-même ? Ce n'est pas vrai... Il est historiquement faux qu'à un moment donné du temps et de l'espace, le fondateur du christianisme ait établi cet usage » (So., 284 ; F., 36-37).

Que pourtant, sur un de ces points et des autres, l'Église puisse avoir raison, « par rencontre fortuite et contrairement aux apparences », c'est ce

que Renan veut bien admettre. Mais ce qui lui paraît impossible, c'est qu'elle ait raison mille fois dans sa gageure. Ses explications, en effet, ne sont jamais que subtiles. Or si une subtilité peut être vraie, si deux même peuvent l'être, il est déjà plus difficile que trois le soient, et quatre, c'est presque impossible. Que dire donc d'une thèse qui demande qu'on admette comme vraies non pas quatre, mais dix, cent, mille subtilités, sinon qu'elle n'est pas bonne ? Comment un esprit sans parti-pris ne serait-il pas impressionné par toutes ces banqueroutes de détail (A., 299-300 ; So., 285, 294) ?

Or l'Église ne peut pas se permettre d'avoir tort même une seule fois. Car une petite erreur blesse aussi gravement le principe d'infaillibilité que dix-mille grosses. Du même coup, toute réforme de son enseignement lui est interdite. Ici comme en politique, son passé est sa loi. De sa part, « avouer que Daniel est un apocryphe du temps des Macchabées serait avouer qu'elle s'est trompée[1]. Si elle s'est trompée en cela, ellea pu se tromper en autre chose, elle n'est plus divinement inspirée » (So., 294, 302).

Comment se fait-il, dans ces conditions, qu'elle continue de grouper tant de fidèles ? Les raisons en sont multiples. Tout d'abord, bien rares sont les personnes assez instruites pour que les questions de cet ordre ne les dépassent pas. Là où un esprit

1. Le fait est que la Commission Biblique n'a, que je sache, rien décidé sur ce livre.

entraîné aperçoit des évidences, comme Renan qui se sentait assez sûr pour déclarer : « Je jouerais là-dessus ma vie, et par conséquent mon salut éternel, sans hésiter un moment » (F., 33 ; So., 298-299), quiconque n'a pas cette « culture de finesse » est hors d'état de se former une opinion valable. Le sens critique ne s'inocule pas en une heure (A., 297-298). En outre, la foi ne laisse pas un libre jeu à l'intelligence ; elle lui dicte ses préférences. Les catholiques font exactement ce qu'ils reprochaient aux libertins du XVII^e siècle : ils croient vrai ce qu'ils désirent être vrai (So., 297 ; cf. 274, 296).

III. Equivoques

Mais il y a plus. Les catholiques ignorent en général la politique, l'exégèse et la dogmatique du catholicisme, qui n'est pour eux que la *Religion.* Leurs instincts religieux ont besoin d'être satisfaits ; le catholicisme est là, sous la main : passe pour le catholicisme. On n'y regarde pas de plus près ; on s'arrête à ce que ses dogmes ont d'élevé et de moral (A., 485 ; H., XIX-XX). Pensez-vous que Talleyrand, quand il s'est converti *in extremis*, ait admis que Nabuchodonosor a été changé en bête, que l'âme de Balaam a conversé avec son maître, et que les diplomates du Concile de Trente ont été assistés du Saint-Esprit ? Il aurait dû pourtant l'admettre, s'il eût été conséquent (A., n. 141). Mais quel catholique l'est ? Tel uni-

versitaire que Renan a connu dans sa jeunesse se dit catholique, mais il repousse la bulle *Unigenitus* (C., 207). Tels autres commencent une chaleureuse défense de la Papauté en déclarant qu'ils rejettent le *Syllabus* (Q. C., XX). Que serait-ce s'ils étaient mis en présence de chaque verset de l'Écriture, de chaque décret du Concile de Trente ?

Cette façon de « jeter un voile sur les points épineux », ou, s'ils vous sont proposés dans leur nudité, de décliner ou d'atténuer ceux qui contredisent trop ouvertement l'esprit moderne, d'en prendre et d'en laisser, caractérise le néo-catholicisme dit libéral (F., 37 ; So , 300-301), que Renan pour sa part ne parvient pas à concevoir. Il n'y a pas deux manières d'être catholique, il n'y en a qu'une, celle de l'Écriture, des Pères, des théologiens, des Conciles et des Papes. C'est une plaisante chose que de prétendre être catholique malgré le pape, et savoir mieux que lui l'essence du catholicisme Le pape, s'il vous plaît, est bon juge en matière de foi catholique. C'est lui qu'on doit écouter, et non ces laïques aux interprétations commodes, mille fois hérétiques sans le savoir et quelquefois le sachant, dont le fade compromis altère ce qu'il adoucit sans le rendre plus acceptable (A , 487-488 ; Q. C., 457, XX ; So , 302).

Mais ces laïques, comment l'Église ne les renie-t-elle pas ? C'est ce qu'elle se garde bien de faire, cette duplicité lui procurant des adeptes. Sa pratique est de ne pas condamner tout ce qui est condam-

nable. Laissons dire, pense-t-elle ; quelques incrédules s'y prendront, et seront sauvés, bien qu'illogiques (N. C., 218) Ainsi, sur des questions comme la tolérance ou l'Inquisition, l'orthodoxie est bien aise qu'il y ait des docteurs naïfs pour présenter des tempéraments à l'usage des laïques : elle s'abstient et de les censurer, pour ne pas nuire à leur effet, et d'y prêter la main, parce qu'elle sait ce qu'ils valent et pour ne pas se compromettre (Q. C., 447). Elle réserve la vraie doctrine à ceux que rien ne scandalise (Q. C., 440).

Pour cette « malhonnêteté intellectuelle », Renan était sévère. Il l'avait vue en œuvre à Notre-Dame, où c'étaient même des membres du clergé qui se chargeaient en chaire d'attirer leurs auditeurs à un catholicisme truqué. Il avait observé les adresses de ces prédicateurs pour prendre les gens du monde par leurs côtés faibles, et leur persuader que le catholicisme n'impose presque aucun sacrifice à la raison, qu'il n'est guère que la morale naturelle. Il avait regardé ces « pieux sophistes » affecter « sous leur chape de plomb les allures d'hommes dégagés ». Que si nous leur prêtons attention, ainsi qu'aux autres apologistes, bien rare sera-ce s'ils n'ont pas recours au « sens allégorique » pour tel passage que le bon sens ne permet pas d'expliquer comme le veut la tradition. Docteurs orgueilleux, oubliez-vous que ces allégories enfantines qui vous servent aujourd'hui que vous êtes aux abois, jadis les penseurs qui tentaient d'échapper par elles à l'impossibilité de l'exégèse officielle,

ont été brûlés par vous[1] (So., 300 ; M. A., 403-404 ; H4, 250-251) ?

Aussi bien cette largeur d'opinion n'est-elle qu'un leurre, auquel nul esprit scientifique ne se laissera prendre, mais qui n'est pas sans séduire souvent les lettrés. Adhérez ainsi sans savoir à quoi vous vous engagez au fond. Et le lendemain, pour peu que vous vouliez vous rendre compte, ce dont on vous avait parlé comme d'un accessoire deviendra le principal ; la pilule, qu'on avait préparée de façon à vous la faire avaler facilement, reprendra grosseur et amertume (M. A., 404 ; H5, 352).

IV. Pronostics

Il est permis de penser que Renan a sous-estimé la vitalité du catholicisme, peut-être sous l'impression des victoires que la laïcité remporta dans le dernier quart du XIX^e^ siècle. Il est permis de ne pas croire bien proche le jour où, selon l'auteur de *Marc-Aurèle*, le Sacré-Cœur de Montmartre sera un temple de l'Amnistie Suprême, avec des cha-

1. Sainte-Beuve a exprimé une idée voisine sur le procédé de l'apologétique : « L'Église et la science sont deux ennemies ; mais, quand la Science a triomphé manifestement sur un point, l'Église se retourne, s'adjuge le point démontré, n'y voit plus d'inconvénient, et elle réserve ses oppositions et ses négations pour la future découverte. C'est ainsi qu'elle procède dans cette longue et astucieuse retraite qu'elle fait déjà depuis trois siècles devant la science et le sens commun. » (*Nouvelle Correspondance*. Paris, Calmann-Lévy, 1880, p. 273). — Et Renan, en termes presque semblables : « On risque les tours de prestidigitation les plus périlleux pour concilier la raison et la foi. Après avoir obstinément nié les résultats de la science, quand on est forcé par l'évidence, on fait volte-face et l'on dit avec désinvolture: Nous le savions avant vous » (H5, 350).

pelles pour toutes les victimes (344). Les églises ne sont pas vides encore, et la « rage » du catholicisme à s'enfoncer dans sa foi au miracle (641) ne paraît point devoir lui être mortelle.

Il en est de même pour la destruction du pouvoir temporel de la papauté (1870) que Renan avait prévue, mais en imaginant des conséquences qui ne se réalisèrent pas. Dans sa pensée, les papes, devenant de plus en plus, grâce aux progrès de l'ultramontanisme, chefs de la catholicité, auraient de moins en moins une politique, et même une origine italienne ; nouvelle raison pour que l'Italie en formation ne se résignât pas longtemps à ce qu'une fraction importante de son territoire restât aliénée sous une souveraineté dont elle ne devait plus profiter. Qu'arriverait-il donc ? Que le Pape sortirait de l'Italie (M., 237, 166-167). Et Renan, par une illusion que nous avons expliquée ailleurs [1], d'annoncer dès 1860, en 1866, en 1871 même (l'année où la *loi de garantie* donnait à Pie IX la souveraineté du Vatican), des schismes comme au XIV^e^ siècle. Attendez la mort de Pie IX, disait-il, et vous verrez (Q. C., 408 ; Ap., LIX) ?

Et là serait, à l'en croire, le salut du catholicisme, qu'il estimait travaillé par une scission latente. Comment les intrigues du parti politique, sa confiance exclusive dans les moyens humains, n'aboutiraient-elles pas à froisser les catholiques sincères ? Convaincus enfin qu'ils n'adorent pas

1. *Renan*, p. 251.

le même Dieu, ils n'attendraient pour se séparer qu'une occasion : « deux papes constitués, l'un à Rome, l'autre hors de l'Italie », la leur offriraient. Peu à peu, l'un deviendrait le pape du catholicisme rétrograde, l'autre celui du catholicisme progressif : « la décomposition de la catholicité s'opérerait par le choix des obédiences, comme celle de l'eau sous l'action de la pile électrique » (Q. C., 408 ; R., 109-110).

Or Renan était persuadé que, si le catholicisme meurt, « ce sera... pour avoir éteint toute vie dans son sein » (N. H., 477). Ces dissociations ranimeraient les mouvements internes. Rome cessant d'être la ville du Pape, la dangereuse oligarchie qui s'est emparée du catholicisme serait dispersée, les initiatives auxquelles elle a coupé court succéderaient, dans le sein de cette religion, à l'uniformité et au silence. Peut-être le catholicisme finirait-il même par renoncer à la puissance temporelle, et par se contenter d'être une association libre, dont la grandeur ne serait visible qu'aux yeux de l'esprit. Alors l'occupation de Rome par le roi d'Italie serait comptée dans son histoire pour un événement aussi heureux que la destruction de Jérusalem par Titus l'avait été dans celle du christianisme, rendu par l'incendie du Temple maître de ses mouvements (Cf. Q. C., 401-402 ; A. C., 548-549).

Ces pronostics ne semblent guère en voie d'accomplissement. Renan lui-même vit Léon XIII succéder correctement à Pie IX en 1878. Le Saint-

Siège règne sur une catholicité dont l'ignorance n'a que faire d'exégèse ni de théologie, et dans laquelle les partis politiques comptent de plus en plus. Même la Séparation d'avec l'État, que Renan a aussi prévue, qu'il a désirée, n'a point eu le résultat qu'il en escomptait : la dislocation de la hiérarchie ecclésiastique [1]. Le libéralisme tel qu'il l'a conçu est en pleine faillite.

1. Qui ne voit, d'ailleurs, les graves atteintes que ce régime subit aujourd'hui (1925), à la faveur d'un gouvernement dérisoire ?

LE PROTESTANTISME

La réforme protestante n'a pu s'étendre au christianisme tout entier ; elle a été gagnée de vitesse par le rationalisme, qui probablement supprimera la matière à réformer avant que la réforme ait été faite.

(M. A., 639).

Si Renan a émis sur ce point des jugements assez divers, sa vie, et plus encore la polymorphie du protestantisme, l'expliquent suffisamment. Il épousa une protestante, eut l'accointance et l'amitié de protestants. Il rencontrait souvent, dans ses études d'histoire religieuse, des moralistes et des théologiens de cette confession, et parfois il s'écartait peu de leurs opinions. Bien plus, selon une page des *Souvenirs de Jeunesse* (311), il avait été, dans l'été de 1845, entre sa sortie du catholicisme et son installation dans le rationalisme, « protestant durant deux mois à peu près » : c'était le temps où il lisait *De l'Allemagne* de Mme de Staël. Aussi admira-t-il toujours ce culte de l'esprit que l'Allemagne du Nord avait, selon lui, instauré à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle (H., 384, 387, etc...). En revanche, l'unitarisme d'un Channing et certains côtés de l'esprit religieux des Anglo-

Saxons lui furent antipathiques. Il a loué et encouragé le mouvement libéral du protestantisme français, tandis que l'orthodoxie des calvinistes, d'un Amiel, n'a guère eu de lui que critique et blâme.

Ces distinctions vont éclairer l'exposé de ses idées sur la ligne historique du protestantisme, sur sa valeur et sur son avenir.

« L'illustre fondateur » de cette religion, c'est saint Paul : le protestantisme existait déjà cinq ans après la mort de Jésus, quand Paul donna le premier modèle du chrétien qui ne reçoit pas son symbole sans mot dire de son supérieur, mais crée sa conviction personnelle (Ap., 187). C'est lui encore qui détruisit les pratiques légales, en disant que Jésus remplace tout (M. A., 584). Remarquons-le : l'Église de Rome, vraie fille, par son caractère sacerdotal, de l'Église de Jérusalem, n'a pas été fondée par lui, et n'a guère compris l'Épître qu'il lui envoya sur le mystère du salut par la foi seule (P., 116-117). Enfin, comme on l'a vu, il expliquait toute l'histoire humaine par la tendance au mal, construisant ainsi une théologie qui sera celle de saint Augustin et de Calvin (H2, 359).

Que la doctrine de la prédestination et du mérite de J.-C. eût eu, au XVI^e^ siècle, son heure d'utilité, parce qu'en faisant dépendre l'homme de Dieu, elle le soustrayait aux prêtres et procurait ainsi la destruction de « scories », Renan n'en disconvenait pas (F. D., 376). Son opinion sur la Réforme

ne présente à aucun moment ce flottement qu'on s'étonne de trouver dans les premières études de Michelet.

Il a bien soin de distinguer entre les intentions des réformateurs et les conséquences de leur œuvre. Il sait que la Réforme n'a pas eu pour principe essentiel la liberté de croyance (Calvin, comme tout homme que conduit une foi absolue, refusait aux autres le droit qu'il revendiquait pour lui et les siens) ; qu'elle n'est point du tout la mère de la philosophie du XVIII^e siècle, puisqu'au contraire elle a réagi contre l'Italie païenne de 1500, d'où cette philosophie tire ses origines authentiques. Pourtant, parce qu'elle en a appelé de l'Église à l'Écriture, elle a tourné en somme au profit de la critique (H., 383, n. 1, 343-344).

Il sait que le luthéranisme a mis la théologie dans la main des princes allemands, que le calvinisme fonda la république sur la religion. Pourtant, le protestantisme a été, comme la Révolution, nécessaire à l'avènement du christianisme libéral (Q. C. 375, M. A., 625).

Il sait que la Réforme est loin d'avoir supprimé le surnaturel, qu'au contraire elle accentua la foi dans l'inspiration des livres dits sacrés et dans l'efficacité du sang de J.-C., qu'un rationaliste ne saurait accepter l'héritage de Calvin. Pourtant elle marqua certainement vers la vraie religion un pas décisif (M. A., 639 ; H3, 188-189 ; H2, 291).

D'ailleurs, c'était déjà beaucoup que d'avoir diminué le surnaturel en abolissant messes et indul-

gences : c'était revenir au christianisme primitif. Qu'un peu de mal ait été conservé dans cette œuvre de bien, c'est ce qui arrive dans tout progrès. Renan trouvait, sur ce dernier point comme sur le précédent, quelque analogie entre le protestantisme du XVI^e siècle et le prophétisme juif. La prédication des *nabis* au IX^e siècle avait été morale, mais nationaliste ; on avait discrédité sorciers et ventriloques, mais tenu pour inspirées les paroles de ceux qui se disaient prophètes (H2, 291 ; H3, 188-189). Ici aussi la liberté avait finalement bénéficié du fanatisme, parce que ces illuminés étaient laïques, hostiles à la superstition et à la caste sacerdotale [1] (H2, 327-328). A cet égard même, si le XVI^e siècle ressemble au VIII^e av. J.-C., c'est qu'il en procède : ce fut une recrudescence de l'esprit hébreu, produite par la lecture de la Bible, un dernier rejeton de l'école d'Isaïe (H2, 502-503).

S'il pensait ainsi sur la Réforme, on devine les sentiments de Renan pour le protestantisme du XIX^e siècle. A ses yeux, cette religion n'avait de sens que si elle ne songeait pas à rivaliser avec le catholicisme. Celui-ci vaut mieux qu'elle comme système dogmatique [2] et comme institution (H, 387). Et quand on voit les protestants, en quête d'ancêtres, « s'attacher à des fils d'araignée », on est tenté de leur dire : au lieu de cacher votre

1. Au contraire, le fanatisme catholique, tel qu'on le voit chez Philippe II ou Pie V, n'a fait que du mal, par impuissance à se transformer (H2, 327-328).

2. Ainsi l'unitarisme de Channing, qui demande trop de sacrifices au critique, n'en demande pas assez au mystique (H., 387).

nouveauté, prévalez-vous-en ; car l'homme, à toute époque, a le même droit, quand le souffle du progrès passe, de s'y abandonner (C., 286-287). Si, au XVII^e siècle, Claude et Jurieu ont été battus, ce n'est point qu'au fond ils n'eussent pas raison : mais ils se laissaient imposer par l'adversaire l'arme et les conditions du combat, et leur maladresse fait qu'on ne les plaint pas trop (F. 15, n. 1).

Et puis, de quels ancêtres s'agit-il ? Les protestants se proposent de retrouver le christianisme originel, par-delà l'âge de fer qui l'a suivi. Mais cet âge d'or initial est un mythe. Le christianisme n'a été ni si parfait dans son commencement, ni si dégradé dans son déclin qu'ils le figurent. Et assurément le premier siècle ne songeait guère à nos dogmes (H., 381, 387).

Mais à supposer même que cette formule idéale ait existé, quel esprit peut se flatter de la ressaisir ? Qui, plus généralement, peut sans orgueil prétendre que seul il n'erre pas dans la manière d'interpréter la Révélation, et qu'il atteint juste le point que nul n'a encore touché (H., 378-379) ?

Allons plus au fond. Le protestantisme n'est rationnel qu'en apparence. Il admet sa dose de surnaturel, et elle n'est pas plus supportable petite que forte. Pourquoi, d'ailleurs, n'en veut-il qu'un peu ? Si le surnaturel existe, au nom de quoi marchander sur la quantité ? Amiel croit au péché originel et à la rédemption ; Channing croit à la résurrection de Jésus (dont il nie la divinité) ;

d'autres croient aux prophéties, aux miracles. Tous croient à la Révélation. Ce ne sont pas des rationalistes (H., 377-378 ; F. D., 376).

En vain répondront-ils : c'est la raison qui juge la révélation ; s'il y a conflit, la raison doit être préférée. Tout d'abord ils ne soumettent pas à la critique le *fait* même de cette révélation, qu'ils supposent démontrée, alors que ce serait le premier point à établir, et qui l'établira ? Ensuite, s'il y a eu révélation, c'est-à-dire si Dieu a parlé à l'homme, ils ne sont pas qualifiés pour adapter cette parole aux progrès de leur raison. Channing trouve l'enfer barbare ; mais il se rassure en calculant que la Bible ne contient ce mot que cinq à six fois, et en se persuadant qu'une *bonne* traduction pourrait l'éviter. Quelle naïveté ! Enfin l'avantage que l'on pensait avoir en admettant la révélation : l'unité de croyance, ne résiste pas si la raison use de son droit de contrôle (H., 378, 386).

En réalité, « la conséquence, éloignée si l'on veut, mais inévitable, de l'admission d'une révélation est l'admission d'une autorité qui l'interprète, en d'autres termes le catholicisme » (H., 380-381). Quel argument, en effet, les protestants peuvent-ils faire valoir contre la prétention de l'Église à être assistée de Dieu ? Diront-ils que c'est un miracle ? Mais la Révélation aussi en est un ; or « un miracle arrivé il y a dix-huit cents ans » n'est ni plus ni moins croyable « qu'un miracle qui se continuerait de nos jours » (H., 380).

Diront-ils qu'en se tenant à la Bible, ils n'obéis-

sent qu'à Dieu ? Quelle illusion ! La vérité, c'est qu'ils obéissent aux images souvent abracadabrantes que leur suggère la méditation d'un texte que, pour la plupart, ils ne sont pas assez lettrés pour comprendre ; d'un texte issu d'une race étrange, d'un passé lointain ; d'un texte qui ne contient point tous les symboles qu'ils y cherchent. C'est un triste spectacle que celui d'une race intelligente usant ses heures de loisir sur un tel monument. En fait de lecture, elle pourrait mieux choisir (H., 385).

Diront-ils qu'obéir à l'Église serait bien pire ? Voire ! L'Église, au moins, est vivante, est humaine ; elle n'est pas si immuable qu'elle ne se plie un peu aux besoins de chaque époque ; il est plus facile de lui faire entendre raison qu'à un livre clos depuis tant de siècles (H., 380).

Que ses lecteurs protestants aient reproché à Renan d'employer ainsi plus d'une arme familière aux apologistes catholiques, ne nous surprendra pas. Lui-même était loin de s'en cacher [1]. On sent que ces Anglo-Saxons, entichés de leur Bible, l'agaçaient [2]. Il a toujours eu, d'ailleurs, peu de goût

1. En revanche, il ne blâme jamais le mariage des pasteurs : il signale au contraire le précédent de saint Pierre, qui menait une épouse et diaconesse dans son évangélisation de la Syrie (P., 281-282).

2. Cette légère nervosité introduit dans le discours quelques dissonances. Renan pense sincèrement que la France est inerte en religion, que son orthodoxie vient de son indifférence ; il regrette qu'elle n'ait pu se faire protestante (A., 317 ; H., 397) ; il conseillerait volontiers au peuple de lire la Bible plutôt que de ne rien lire (H., 385). D'un autre côté, les Anglo-Saxons, qui la lisent, n'ont point une culture supérieure à la nôtre (H., 384) ; la France « *a trop d'esprit* pour être jamais un pays théologique » (H., 397).

pour certains caractères du protestantisme. Malgré la fréquentation des Scheffer, bien qu'il ait admiré dans *Les beaux-arts en Italie au point de vue religieux* d'Athanase Coquerel fils des pages exprimant « la théorie la plus épurée de l'art religieux » (N. H., 411-412), il restait indisposé contre « l'ennui, la sottise et la médiocrité » dont certains pays protestants souffraient, parce qu'ils sacrifiaient l'art et la science à une affectation de « bon sens » et d' « esprit chrétien » (Ap., LXIV).

Il n'aimait pas davantage ce que l'adepte de cette confession a d'acariâtre, la façon de disputer dont Paul encore donna l'exemple, quand, selon son Épître aux Galates, il malmena le vieux Pierre : comme si aucun dogme valait la peine de blesser la charité (P., 327) ! Enfin il constatait avec peine, chez beaucoup de protestants même les plus libres, un reste de tristesse, d'austérité intellectuelle analogues au pessimisme slave, qu'y a laissé l'impression produite par les « terribles mystères » appris de Paul et de ses sectateurs sur le péché, la prédestination, le salut, la damnation, la rédemption, la conversion (P., 570 ; F. D., 370). A voir un Amiel adhérer encore à ces fictions comme à des réalités, Renan eut son heure d'impatience (F. D., 369-376). Plus tard, on le voit admettre que cette théologie du mal n'était pas sans profondeur, puisque des esprits très distingués du XIX^e^ siècle continuaient d'en être pénétrés (H2, 359).

Aussi bien, le protestantisme se recommandait-il à la sympathie de Renan par d'autres côtés, qui

le font ressembler vraiment au premier christianisme. Il est indépendant à l'égard d'une Église centrale et des États [1], et restaure ainsi la liberté des siècles antérieurs à l'intrusion de Constantin dans la théologie (Q. C., 375-376). Il est vif, actif, se divise, se subdivise, ce qui, loin d'être un vice, prouve sa fécondité (H. 398, cf. A. C., XLIX). Il simplifie la religion, et par là il la fortifie (*Ibid*). Quand il s'en tient au Sermon sur la Montagne, il est le vrai christianisme, qui adore en esprit et en vérité (M. H., 90-91).

On devine d'après cela quel accueil Renan fit au mouvement libéral qui se produisit de son temps au sein du protestantisme, et dont l'exemple renforçait dans son esprit le souvenir de Herder, de Krummacher, de Fichte. Il lui prédisait en 1860 de hautes destinées. Mais ce qui s'ensuivit le détrompa. Neuf ans après, il enregistrait, et en 1876 confirmait l'insuccès de cette tentative en France (P., 287 ; M. H., 83).

Il s'était attendu en effet à l'entrée en masse d'une certaine catégorie de gens dans cette église grande ouverte. Plus le catholicisme, que Pie IX surchargeait de dogmes, choquait la raison, et plus le besoin devait se faire sentir d'un culte se bornant à la prédication, sanctifiant des actes solennels comme la naissance, le mariage, la mort. En France seulement, une telle forme de religion aurait pu, selon Renan, gagner plus d'un million

1. En 1860, Renan omet les exceptions, pour avoir surtout en vue les sectes américaines.

d'adhérents appartenant à l'élite intellectuelle, sans préjudice de conquêtes ultérieures dans le peuple (M. H., 85-88).

Pourquoi en avait-il été autrement ? Par la faute du protestantisme conservateur qui avait refusé de jouer cette belle partie ; qui, immobile (M. A., 641) dans son attachement aux vieux symboles et aux traditions de famille, mena une guerre acharnée contre les libéraux en criant au scandale : préférant à ces « brillantes destinées » le plaisir de se retrouver entre gens bien pensants, c'est-à-dire partageant les mêmes préjugés (P., 287). Car, si l'on pouvait espérer que le siècle viendrait aux libéraux, on serait fou de croire qu'il se fera jamais calviniste, qu'il quittera jamais l'Église pour la Bible, le Concile de Trente pour le symbole de la Rochelle (Q. C., 408 ; M. H., 87). Tout au contraire, Paul, que l'orthodoxie protestante tient pour le docteur chrétien par excellence, voit de nos jours finir son règne (P., 569-570).

Ainsi les conservateurs ont fermé l'avenir au protestantisme. Tant pis, diront-ils peut-être : il s'agit de savoir si on est chrétien ; on ne peut pas garder ce titre en repoussant des dogmes qui ont toujours été regardés comme essentiels au christianisme. A quoi Renan répond : Et la circoncision ? Et le privilège de la descendance d'Abraham ? Et l'observance du sabbat ? Pensez-vous qu'ils n'étaient pas également essentiels au judaïsme ? Pourtant Paul a biffé les deux premiers ; et cent ans après la mort de Jésus, un chrétien

aussi réfléchi que l'auteur de l'épître à Diognète traitait le troisième comme une superstition. Comment ne pas regretter qu'au XIX^e siècle, en votre personne, Jacques et les Douze aient vaincu Paul (M. H., 92-93 ; cf. P., 287) ?

Que cette sollicitude de Renan fût sans rapport avec son penchant à attendre du protestantisme libéral qu'il se fondît un jour dans le rationalisme, c'est ce que nous n'oserions affirmer. N'avait-il pas couvert déjà, et plus d'une fois, du nom de protestantisme « large » (l'épithète de « libéral » n'était peut-être pas encore courante), une définition, un programme qui ne convenaient pas mal à sa propre philosophie [1] ? L'avenir au moins lui donnerait raison. Après avoir retouché, pour les approprier mieux à l'esprit moderne, les idées des Réformateurs sur le miracle et l'inspiration (M. H., 84-85), comment les libéraux en resteraient-ils là ? Continueraient-ils à ne pas repousser tout à fait, comme Ath. Coquerel fils, le surnaturel (cf. M. H. 91) ? Renan se persuadait du contraire et en 1854, 1860, 1881, il les invitait au dernier pas, que, disait-il, la logique et l'histoire leur imposaient également. Le protestantisme est inconséquent, s'il n'aboutit pas à une religion purement rationnelle. Il n'a pas sa raison d'exister, s'il n'est pas la religion libre. C'est pour lui le seul moyen de sauver le christianisme (H., 379 ; Q. C., 407-408 ; M. A., 639-640).

1. « Le spiritualisme se rattachant à la grande tradition du Christ » (H., 379), « l'admission du christianisme comme la plus pure manifestation de l'idée religieuse et la forme la plus avancée du culte en esprit » (F., 15, n. 1), etc... (cf. Q. C., 406).

Troisième partie

JÉSUS

LES ÉVANGILES

De ce qu'une chose est écrite, il ne suit pas qu'elle soit vraie.

(W. J., VIII).

J'admets comme authentiques les quatre Evangiles canoniques. Tous, selon moi, remontent au premier siècle, et ils sont à peu près des auteurs à qui on les attribue.

(V. J., XXXVII, 1863).

J'admets les quatre Evangiles canoniques comme des documents sérieux. Tous remontent au siècle qui suivit la mort de Jésus.

(W. J., LXXXI, 1867).

Il convient de mettre le quatrième Évangile (Jean) à part des synoptiques (Matthieu, Marc, Luc).

I. Les évangiles synoptiques

Renan s'est fait une opinion sur Matthieu et Marc d'après le passage de Papias cité dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, qui mentionne sur Jésus deux écrits : un de Marc, comprenant des « dits et faits » ; un de Matthieu, en dialecte sémitique, recueil de sentences *(Logia)* [1]. Notre second et notre premier

1. On lit dans la 1e éd. de l'*Histoire des Langues sémitiques* (1855, p. 211-212) : « Il est certain... que tous les monuments primitifs du

Évangiles répondent assez bien respectivement à ces écrits ; mais ils n'y sont pas absolument semblables. Ce sont, selon la conjecture la plus vraisemblable, des arrangements, où l'on a cherché à remplir les lacunes d'un texte par un autre. Celui qui n'avait dans son exemplaire que des discours voulait avoir des récits, et réciproquement. Presque toutes les anecdotes de Marc sont ainsi passées dans Matthieu, et une foule de traits [1] dans Marc viennent des *Logia*. Il y eut aussi, de part et d'autre, des emprunts faits à d'autres sources. Toutefois Marc est celui des synoptiques que Renan, dès 1863, considère comme le plus ancien, le plus original, le moins accru d'éléments postérieurs (V. J., [2] XXXVIII). Les détails matériels y sont d'une netteté supérieure ; les observations minutieuses dont il est plein viennent sans nul doute d'un témoin oculaire (Pierre). Chez Matthieu, les discours qui représentent les *Logia* sont les notes mêmes prises sur le souvenir vif et net de l'enseignement de Jésus. En revanche, certains récits qui lui sont particuliers sont des

christianisme qui nous restent, même l'Évangile de saint Matthieu' malgré l'opinion généralement répandue autrefois, ont été écrits en grec. Ces rédactions diverses n'ont-elles pas été précédées d'un protévangile écrit en syro-chaldaïque ? C'est ce qu'il est fort difficile de décider. » C'est seulement en 1863, dans le 3e éd. (p. 229) que Renan, en renvoyant à un travail de Réville paru en 1862, y parle des *Logia* : « On admet généralement aujourd'hui, dit-il, que les *Logia* de saint Matthieu furent écrits en syro-chaldaïque, et il semble bien qu'il en fut de même pour l'Évangile original de saint Marc. »

1. 1863. — En 1867 : « bien des traits ».

2. Même avis, confirmé, en 1867 : « Marc me semble de plus en plus le type primitif de la narration synoptique et le texte le plus autorisé » (W. J., XIII).

légendes produites par la piété de la seconde génération chrétienne. Les duplications d'épisodes et de personnages y décèlent l'emploi de sources différentes, grossièrement amalgamées (W. J., LXXXII). La dernière rédaction de cet Évangile paraît s'être accomplie dans un des pays situés au N.-E. de la Palestine, où l'on trouvait encore au IIe siècle des parents de Jésus, et où la tradition galiléenne se conserva plus longtemps qu'ailleurs (V. J., XXIII et W. J., LVII) [1].

En somme, nos deux premiers Évangiles sont des compositions impersonnelles. Ils ne sont pas de Matthieu et de Marc ; ils sont, comme le dit leur titre, « selon Matthieu » et « selon Marc ».

Il n'en est pas de même du troisième, écrit tout entier d'un seul jet. Par qui ? L'auteur de cet Évangile est certainement le même que celui des *Actes des Apôtres*. Or l'auteur des *Actes* est (1863) ou semble (1867) [2] un compagnon de Paul, titre qui convient parfaitement à Luc. Ce n'est pas que Renan ignore, dès 1863, les objections qu'on peut opposer à ce raisonnement [3]. Il en retient seulement ceci, que l'auteur du troisième Évangile est un homme de la seconde génération apostolique.

Cet Évangile a été écrit certainement après le siège de Jérusalem (70), mais peu de temps (1863),

1. Cette assertion cadre assez mal avec une observation ajoutée par Renan en 1867 : « Les récits que Matthieu possède en commun avec Marc offrent des fautes de copie témoignant d'une médiocre connaissance de la Palestine » (W. J., LXXXII).
2. Cf. V. J., XVI, et W. J., XLIX.
3. V. J., XVII ; il les développe dans Ap., XIII-XIV.

ou pas très longtemps (1867) [1] après. Il est certainement (1863), ou au moins paraît en général (1867) postérieur à Matthieu et Marc. Non point qu'on doive entendre par là que les deux Évangiles fussent dans l'état où nous les avons, quand Luc écrivit [2]. C'est probablement le récit primitif de Marc et les *Logia* de Matthieu qu'il avait sous les yeux (V. J., XL et W. J., LXXXV). Il a consulté d'autres originaux que nous n'avons plus. Il a une idée plus ou moins vague de plusieurs faits appartenant à la tradition johannique et ignorés de Matthieu et de Marc (W. J., 536). D'autre part, certains détails que lui seul donne sur les derniers temps de Jésus sont probablement empruntés à un recueil plus récent, où l'on visait surtout à exciter des sentiments de piété (V. J., XLI-XLII et W. J., LXXXVI-LXXXVII).

Luc est moins un évangéliste qu'un « harmoniste », qui modifie, combine ; sa personnalité a déteint sur son œuvre.

Renan avait cru tout d'abord qu'il pourrait expliquer la rédaction des Évangiles dans le second tome de son *Histoire*. Mais le cours de son travail ne lui permit d'aborder qu'au t. V le problème des synoptiques.

Son opinion là-dessus, s'était beaucoup modifiée. Il voit mieux maintenant que Marc seul est un

1. Cf. V. J., XVII et W. J., XLIX-L.
2. Cf. V. J., XVIII et W. J., L.

original, composé uniquement d'après la tradition orale, et sans que l'auteur eût sous les yeux aucun texte antérieur. Le premier Évangile, faussement attribué à Matthieu, est le produit d'une combinaison de textes antérieurs et de traditions orales ; il doit être relégué sur le même plan que l'Évangile composé par Luc. Il n'a pas été constitué primitivement d'un noyau en sémitique : ce texte sémitique c'est l'Évangile hébreu, que Renan ne prend plus, comme en 1863 (V. J., XLIII), pour une variété de l'Evangile attribué à Mathieu, mais qu'il déclare original au même titre que Marc, et écrit vers 75 en Batanée où s'étaient réfugiés les restes de l'Église de Jésuralem (E., 97). Nous ne possédons plus cet Évangile.

Marc reste donc le document le plus sûr, ou plutôt le seul document authentique sur la vie de Jésus pour les faits (E., 212). Il fut bien écrit par l'homme dont il porte le nom, Jean-Marc [1], disciple et interprète de Pierre, et probablement celui-là même que cet Évangile mentionne à Gethsémani comme s'étant enfui, au moment de l'arrestation de Jésus, en laissant sa tunique entre les mains des agents (E., 114 et n.2). Ce Marc accompagna Pierre à Rome ; c'est là, selon toutes les apparences, qu'après la mort de Pierre, vers l'an 76 [2], il rédigea

1. En 1873 Renan admettait la possibilité qu'un autre que Marc eût pris son nom pour écrire des notes sur la vie de Jésus (A. C., 60).

2. On sait que Renan, à partir de Ap., inscrivit une date en tête de chaque page de son *Histoire des Origines du Christianisme*. Mais il avait pris soin (Ap., VI) de déclarer une fois pour toutes que cette date « n'est jamais qu'un à peu près ».

ce petit écrit, qui représente la façon dont Pierre avait coutume de raconter la vie de Jésus. Pierre savait à peine le grec. Marc lui servait d'interprète ; des centaines de fois, il avait été le canal par lequel avait passé cette histoire merveilleuse (E., 115). Celle qu'il a fixée est moins une légende qu'une biographie écrite avec crédulité (E., 118). Tout y est pris sur le vif ; la Passion notamment y est la plus vraie, la plus ancienne, la plus historique (E., 122).

Maintenant est-il sûr que l'écrit de Marc soit resté pur de toute interpolation ? Il serait téméraire de l'affirmer. Beaucoup de particularités semblent supposer une sorte d'influence rétroactive exercée sur Marc par les Évangiles composés d'après Marc. Mais ce sont là des hypothèses compliquées que rien ne démontre. En définitive, l'altération de ce texte semble s'être bornée à certaines variantes ou retouches sans importance (E., 120-121).

Quant à Matthieu, ou plutôt pseudo-Matthieu, son auteur travaillait sur l'Évangile de Marc. Il le suit dans l'ordre, dans le plan général, dans les expressions caractéristiques, d'une façon qui ne permet pas de douter qu'il ne l'eût sous les yeux ou dans la mémoire. C'était pour lui une sorte de canevas, dans lequel il inséra et de grands discours de Jésus, pris à ses recueils de sentences, ou transcrits des Évangiles hébreux [1], et des traditions plus

1. En 1873, Renan n'excluait pas encore l'attribution à l'apôtre Matthieu de la rédaction hébraïque des discours du Seigneur, mais il ne l'admettait pas non plus absolument (A. C., 59).

récentes et par conséquent de couleur légendaire (E., 174-177). Ce qui fait le prix de cet Évangile, ce sont les discours de Jésus, conservés avec une fidélité extrême, et probablement dans l'ordre où ils furent d'abord écrits.

Où, quand, par qui, le premier Évangile a-t-il été composé ? On peut supposer que ce fut au moment où l'Évangile de Marc arriva en Orient. L'auteur l'aura rédigé en Syrie, vers 85 [1]. Cet auteur est inconnu. Ce n'est certainement pas l'apôtre Matthieu : en 1877 Renan est formel sur ce point. Matthieu était mort depuis longtemps quand le premier Évangile fut écrit, et jamais livre ne fut aussi peu d'un témoin oculaire (E., 216). Si on l'attribua à Matthieu, c'est que ceux qui le répandirent avaient besoin d'une autorité aussi haute que possible pour balancer celle de Marc ; peut-être aussi se dit-on que Matthieu, en sa qualité d'ancien publicain, avait dû avoir le style plus facile et songer plus qu'un autre à fixer des faits.

Peu de mots suffiront pour exposer la dernière opinion de Renan touchant Luc. Elle ne diffère pas au fond de celle qu'il professait dans la *Vie de Jésus*. Certes il reconnaît qu'on ne saurait en de pareilles questions s'exprimer avec certitude ; pourtant, ajoute-t-il, « rien de très grave ne s'oppose à ce qu'on tienne Luc pour l'auteur de l'Évangile qu'on lui attribue ». On a le droit de supposer que ce Luc, le disciple de Paul, resta à Rome

1. Dès 1866, Renan avait daté approximativement de l'an 80 ou 85 l'achèvement du 1er Évangile (Ap., 39).

après la mort de Paul [1], fut un des membres les plus marquants de cette Église, et, comme les écrits évangéliques se faisaient nombreux, y entreprit d'écrire lui aussi son Évangile, en combinant les textes antérieurs (parmi lesquels il avait sans nul doute un Marc sous les yeux), et en y intercalant ce que lui fournissaient la tradition et ses propres sentiments. Il n'a pas eu entre les mains notre Matthieu, et n'a, selon toute apparence, utilisé aucun recueil des Discours de Jésus (E., 252, 257, 260).

Sur la date, Renan reprend son raisonnement ancien : « Tout le monde admet que le livre est postérieur à l'an 70 ; mais d'un autre côté il ne peut être de beaucoup postérieur à cette année » (E., 252-253). Ce n'est pas dès lors sans quelque surprise qu'on voit Renan le dater approximativement de l'an 94.

II. Le quatrième Évangile

Ce n'est pas à un ami de la vérité qu'il en coûte, dans ces difficiles questions, de se modifier et de se réformer.

(A. C., 558).

La question du quatrième Évangile est plus compliquée. C'est à coup sûr celle qui a le plus embarrassé l'historien des *Origines du Christianisme.*

La « bibliothèque johannique » (Loisy) comprend,

1. Quelque chose de cette hypothèse s'indique déjà dans Ap. xxiii.

outre le quatrième Évangile, l'Apocalypse et trois Épîtres. En 1863, Renan n'entendait pas décider si l'Apocalypse était de l'apôtre Jean (V. J., 156, n. 4), mais en 1867 il penchait fortement pour l'affirmative [1]. Quant aux Épîtres, la première au moins est certainement (V. J., XXVI), ou selon toutes les apparences (W, J., LXV), du même auteur que le quatrième Évangile. Or plusieurs témoignages (qui semblent, il est vrai, moins décisifs à Renan en 1867 qu'en 1863), reconnaissent cette Épître comme de Jean. Il ressort d'un autre passage (W. J., LXXII, n. 1) que les Épîtres II et III de Jean paraissent à notre auteur de la même main que l'Évangile et la première Épître.

L'opinion de Renan sur le quatrième Évangile dépend de la façon dont il se représentait l'apôtre Jean. Pour lui, ce fils de Zébédée, chéri de Jésus, avait vu et subi la persécution de l'an 64 à Rome (A. C., 198), puis, selon l'hypothèse la plus admissible, s'était réfugié à Éphèse (A. C., 207), où il vécut jusqu'à un âge avancé, entouré du respect de toutes les Églises d'Asie (E., 412). Or c'est d'Éphèse que sortit ce dernier Évangile qui se donnait comme de Jean. Le cercle des conjectures est donc assez restreint.

Renan n'a pas contesté le caractère fort singulier des discours prêtés à Jésus dans cet Évangile, ni n'en a soutenu l'authenticité, à l'exception d'un petit nombre de traits qu'il estimait dignes

1. Cela est impliqué dans W. J., LXII. Cf. *ibid.*, 163, n. 4 : « L'Apocalypse paraît bien être de lui. »

du Maître. Mais il a été on ne peut plus sensible à la précision, à la cohérence, à la vraisemblance qu'il découvrait dans la vie de Jésus telle que le quatrième Évangile la retrace.

C'est surtout en 1863 que ces qualités le frappèrent. En 1867, malgré les critiques dont son opinion a été l'objet, à peine admet-il que le récit des dernières heures de Jésus soit chez Jean plus souvent symbolique qu'historique (W. J., XV). Il maintient encore qu'il faut s'adresser au quatrième évangile, et à nul autre, si l'on veut comprendre les derniers mois de la vie de Jésus, ses séjours à Jérusalem et plusieurs traits de la Passion [1] (W. J., LXXVII et LXXX). Dans l'*Appendice*, on le voit souvent raisonner ainsi : si tel détail de Jean n'est pas véridique, c'est qu'il a été inventé à Éphèse au IIe siècle. Mais le faussaire n'aurait pas eu cette précision de topographe ou de nomenclateur : il aurait pour cela trop peu connu la Palestine et s'en serait trop peu soucié.

On est donc, d'après Renan, forcé de convenir que le quatrième Évangile a un rapport avec l'apôtre Jean. Quel rapport ? Là-dessus, Renan a varié, mais moins qu'on ne pourrait le croire. En 1863, il estime que l'Évangile en question est

1. Pour être juste, il faut pourtant noter en 1867 une atténuation de certains éloges de 1863. Ainsi, au lieu de « plusieurs traits », il y avait en 1863 « une foule de traits ». Cf. encore ces phrases où les passages entre crochets sont supprimés en 1867 : « Les renseignements de Jean sentent [si bien] le témoin oculaire ». Il présente une version de la vie du maître digne d'être prise en haute considération », etc. Supprimée aussi cette assertion de 1863, que Jean est le meilleur biographe (V. J., XXXVI) etc...

en somme de l'apôtre Jean, bien qu'il ait pu être rédigé et retouché par ses disciples. En 1867 il ne croit plus que ce soit l'ouvrage de l'apôtre ; quelqu'un de ses disciples le lui aura attribué après sa mort. Dans un cas Jean aurait « dicté », dans l'autre « raconté » seulement ; la différence, on le voit, est légère. C'est à peine si elle affecterait même la date de l'Évangile, que Renan fixe, dans la seconde hypothèse, avant l'an 100, c'est-à-dire avant que les synoptiques, dont le pseudo-Jean n'adopte pas le cadre, n'aient une pleine canonicité [1] (W. J., LXXV).

Qui relèverait les variantes dûes à cette évolution de Renan, en retirerait peu de profit. L'auteur de la *Vie de Jésus* a seulement retranché en 1867 les membres de phrases qui impliquaient plus ou moins que le quatrième Évangile fût de l'apôtre Jean ou d'un témoin oculaire des faits évangéliques (cf. W. J., XII). A part cela, il n'a fait subir à sa narration première pour ainsi dire aucun remaniement : comme on le verra plus bas, il s'est contenté le plus souvent d'affecter d'un signe de doute, en note, les détails devenus suspects, tout en les maintenant dans son texte pour l'intégrité du récit.

Il n'a même pas modifié autant qu'il le prétend (W. J., XII) la physionomie qu'il avait donnée à Jean. Sans doute lui attribue-t-il de l' « ardeur » au lieu de l' « exquise tendresse de cœur » qu'il

1. Cette date est distincte de celle, qui peut être plus tardive (commencement du IIe siècle, W. J., LXIII), où l'Évangile a commencé à circuler comme étant de l'apôtre Jean.

lui accordait en 1863 sur la foi des Épîtres [1]. Mais dès 1863 il lui reconnaissait une « âme ardente et mobile » (V. J., XXXI). Dix ans après il le considèrera comme un homme rude, intolérant, grossier à l'égard de ceux qui ne pensaient pas comme lui, mais en ajoutant que « le fanatisme religieux produit souvent dans le même sujet les extrêmes de la dureté et de la bonté », de sorte qu'il n'est pas tellement impossible que Jean ait été aussi, comme le veut une tradition, doux et indulgent (A. C., 347-348).

Il semble s'être représenté la vieillesse de l'apôtre d'une façon plus personnelle et singulièrement tenace. Jean aurait lu, vers la fin du 1er siècle, les récits évangéliques qui circulaient [2]. Il y aurait remarqué diverses inexactitudes et aurait, en plus, été froissé de voir qu'on ne lui attribuait pas dans l'histoire de Jésus une importance en rapport avec celle qu'il avait eue. Il aurait donc évoqué ses souvenirs, avec l'intention de montrer que, dans beaucoup de cas où l'on ne parlait que de Pierre, il avait figuré avec et avant lui. Cette hypothèse, Renan la formule dès 1863. Il repro- la duit en 1867. Il la développe en 1877, en insistant davantage, non sans un peu d'irrévérence, sur « cette *vanité du vieillard* qui tirait à lui toute l'importance, et dont les *longues histoires* avaient souvent pour but de montrer qu'il avait été le

1. Comparez V. J., 156 et W. J., 163.
2. En 1877 Renan précise : les Évangiles de Marc ou de Luc,

disciple favori de Jésus » (V. J., XXVIII ; W. J., LXVI-LXVII ; E., 429).

Et les discours prêtés à Jésus, dira-t-on ? — Qui sait, demande Renan, si Jean lui-même n'a pas subi l'évolution d'idées qui s'accomplissait autour de lui ? En prêtant à Jésus ces nouvelles doctrines, il n'aurait fait que suivre un penchant bien naturel. Nos souvenirs se transforment avec tout le reste ; l'idéal d'une personne que nous avons connue change avec nous. Toutefois, surtout en 1867 [1], Renan doute que Jean ait eu part à ce changement, qui se fit autour de lui plutôt que par lui.

Embarras des problèmes mal posés ! Doser ce qui vient du Maître et ce qui vient des disciples, c'est à ce calcul que Renan se voyait convié encore une fois. Et, du moins au début, il n'y appliquait pas un esprit tout à fait libre.

Sait-on, en effet, pourquoi Renan voulait en 1863 que le quatrième Évangile fût de l'apôtre ? C'est que son auteur cherche visiblement, bien qu'indirectement, à se faire passer pour l'apôtre. Si donc il ne l'est pas, il commet une supercherie qu'il s'avoue à lui-même. « Or — raisonne notre historien, que nous n'aurions pas cru si candide [2], —

1. 1863 : « S'il faut tout dire, nous ajouterons que probablement Jean lui-même eut en cela peu de part » (V. J., XXXII). — 1867 : « Il est beaucoup plus probable que Jean lui-même n'eut en cela aucune part » (W. J., LXXII).

2. Cette opinion de Renan surprend d'autant plus qu'il décelait dès 1863 dans le quatrième Évangile « des indices qui mettent en garde contre la bonne foi du narrateur. »

quoique les idées du temps en fait de bonne foi littéraire différassent essentiellement des nôtres, on n'a pas d'exemple dans le monde apostolique d'un faux de ce genre » (V. J., XXVII).

En 1867, Renan mieux informé reconnaît son erreur. La deuxième Épître de Pierre n'est-elle pas indéniablement apocryphe ? Voilà donc un exemple d'un faux écrit attribué à un apôtre au sortir de l'âge apostolique. Gageons qu'il n'en coûta pas davantage au rédacteur du quatrième Évangile de parler au nom de Jean (W. J., XII et LXVII). L'impression de mauvaise foi, même de « charlatanisme », que la lecture de ce texte avait toujours plus ou moins donnée à Renan, corrobore cette hypothèse qui l'explique.

Et l'ancien clerc de se figurer Jean vieilli comme un évêque gâteux dont ses secrétaires font ce qu'ils veulent [1] : « La longue vieillesse de l'apôtre put se terminer par un état de faiblesse où il fut en quelque sorte à la merci de son entourage. Un secrétaire put profiter de cet état pour faire parler selon son style celui que tout le monde appelait par excellence « le Vieux... » (W. J., LXXII-LXXIII). « On conçoit quels produits étranges devaient germer dans ce nid d'intrigues pieuses, autour d'un vieillard dont la tête était peut-être affaiblie et qui se trouvait à la disposition de ceux qui le soignaient.» (E., 430).

1. Peut-être se souvenait-il alors des derniers temps de M. de Quélen, qui occupait l'archevêché de Paris quand lui-même était séminariste à Saint-Nicolas. Ce prélat était dominé par ses intimes et ses favoris.

Après 1867, et jusqu'en 1877 et 1879, Renan ne continua pas à penser exactement de même sur le quatrième Évangile. Dans l'intervalle, l'auteur de l'*Antéchrist* eut à se faire une opinion sur l'Apocalypse : ce texte étrange est-il, ou non, de l'apôtre Jean ? Sans se dissimuler les raisons graves qui militaient pour la négative [1], Renan pencha pour l'affirmative. D'ailleurs il voulait bien entendre par là, non que Jean a sûrement écrit l'Apocalypse de sa main, mais qu'au moins il l'a connue, approuvée, qu'il l'a vue sans déplaisir circuler sous son nom et sous son patronage (A. C., LXI et 371). Ce que Renan tenait en tout cas pour certain, c'est que l'Apocalypse et la classe d'écrits johanniques comprenant l'Évangile et les Épîtres ne peuvent pas être du même auteur [2] (A. C., XXV).

Renan, mal parti, terminera son *Histoire* sans élucider cette question johannique. On revoit à partir de l'*Antéchrist* un personnage qui n'avait fait qu'une pâle apparition dans la *Vie de Jésus* : le *Presbyteros Joannes*, qui aurait été disciple soit de Jésus, soit des disciples de Jésus, d'après le même passage d'Eusèbe citant Papias qu'on a mentionné plus haut. En 1863, Renan en fait un disciple de Jean (V. J., XXIV). Mais en 1867, il considère son existence comme « fort problématique » (W. J., XI), comme « insuffisamment établie »

1. Ces raisons sont exposées A. C., XLI-XLIII.
2. « Aucune des deux séries, dira-t-il encore dans E. (431), n'est peut-être de l'apôtre Jean ; mais certainement les deux séries ne sont pas de lui. »

(LXXII, n. 1), et il tendrait à le confondre avec Jean lui-même. En 1873, il incline à croire que *Presbyteros Joannes* a son identité à part, et qu'il fut s'il a existé, disciple de Jean, dans l'extrême vieillesse de ce dernier (A. C., XXIII-XXIV). Il regarde comme plausible l'opinion qui lui attribuerait la rédaction du quatrième Évangile et de la première Épître dite de Jean ; quant à la deuxième et à la troisième Épître dites de Jean, elles sont, d'après Renan, l'œuvre personnelle, et avouée pour telle, de ce *Presbyteros* (A. C., XXV). L'idée que ce personnage a probablement existé se retrouve dans *les Evangiles* (427), ce qui n'empêche pas l'auteur de renvoyer en note à l'exposé qu'il avait fait des objections dans W. J. Enfin, en 1879, le *Presbyteros*, décidément réel, devient une des plus hautes autorités d'Éphèse en fait d'histoire évangélique, et Renan semble bien lui rattacher encore (en se servant, il est vrai, des tours de phrase les moins catégoriques) les textes johanniques de la deuxième classe. Il possédait, ainsi qu'un nommé Aristion (nommé par Papias), des traditions sur la vie de Jésus qui pouvaient remonter à l'apôtre Jean : le quatrième Évangile représente ces traditions [1], mêlées peut-être à d'autres dont Luc paraît avoir eu vent, mais que ni Marc ni pseudo-Matthieu ne connurent (E. C., 46, 48, 49, 59 et n. 1).

Finalement, on le voit, Renan ne croit plus guère

1. Renan ne méconnaissait pas toutefois l'objection qu'on peut tirer contre cette hypothèse du fait que Papias ignora le 4e Évangile (E. C., 49, n. 2).

ue les ouvrages censés johanniques aient été crits autour de l'apôtre vieilli. Il suppose même n certain intervalle de temps, vingt-cinq ou rente ans, entre la mort de Jean et le moment ù un dépositaire de ses souvenirs se crut autorisé écrire au nom du défunt ce que l'on regrettait u'il n'eût pas lui-même fixé de son vivant (E. C., 7) : le quatrième Évangile serait ainsi approximavement de l'an 126 [1]. La raison pour laquelle enan avait précédemment interdit à sa conjecure de franchir l'an 100 ne lui fait plus impreson : les synoptiques, pense-t-il maintenant, aient alors peu connus en Asie, ou du moins y vaient peu d'autorité (E. C., 57). L'idée que le seudo-Jean aurait écrit pour les compléter doit re abandonnée (*Ibid.*, n. 3).

Une chose au moins reste certaine pour Renan, est que ces traditions particulières d'Éphèse sur vie de Jésus assurent à l'Évangile où elles furent nsignées une valeur historique supérieure par eaucoup de traits à celle de Marc et de pseudoatthieu (E. C., 59). Ainsi demeure-t-il, en 1879, dèle à son opinion de 1863.

1. De « l'an 120 à peu près », écrira Renan dans H5, 356.

LA PERSONNE DE JÉSUS

Ceux-là, a dit Renan, peuvent comprendre le Christ qui y ont cru ».[1] (A., 291). Est-ce bien sûr ? Qui sait si au contraire la liturgie et l'iconographie chrétiennes n'ont pas imposé à l'auteur de la *Vie de Jésus*, même à son insu, le décor et la fabulation du drame où il a fait jouer les personnages des Évangiles ?

I. La beauté du Christ

Bien qu'il ne fût guère mystique, le séminariste avait adoré Jésus de bon cœur. Quand il ne le tint plus pour Dieu, il le garda pour ami. En 1846 il s'adresse à lui pour lui déclarer son amour ; il le tutoie et Jésus reste muet. Il lui dit, sur un ton fervent et familier : Tu es le seul homme devant lequel je me ploie, le seul que je reconnaisse pour mon supérieur : car tu es mon maître pour la morale, qui est le capital. Sans doute j'ai une idée de plus

1. Cf. encore : « Pour faire l'histoire d'une religion, il faut ne plus y croire, mais il faut y avoir cru : on ne comprend bien que le culte qui a provoqué en nous le premier élan vers l'idéal » (H., 6-7). Même formule à peu près dans V. J., lviii-lix.

que toi, celle de la *science* ; mais, de ton temps, u ne pouvais ni ne devais l'avoir. Je t'aime, t je souhaite d'être aimé de toi ; dis, veux-tu être non ami ? Pour te plaire, je ferai ce que tu désires : nême, si tu y tiens, je renoncerai à la science, nais je ne puis croire que tu le demandes de moi ; l'ailleurs elle ne me dessèche ni ne me défleurit : ui vraiment, je crois que nos cœurs sont faits l'un our l'autre. Apparais-moi, au moins à ma mort. l'espère que dans l'autre vie nous serons réunis ensiblement et amis (C., 351-353).

Aussi Renan accepte-t-il l'épreuve comme un itre à cette amitié (C., 380). Enfin Jésus lui apparaît en songe : il est de retour parmi les hommes, t derechef condamné à mort ; il va être exécuté. Mais Renan est là ; un élan d'amour l'emporte ers la victime. Il s'élance, il plaide ; il fait valoir a jeunesse de l'infortuné, son air pur et doux... C., 396-397). Puis les lignes se confondirent, mais e sentiment survécut au réveil. Plusieurs mois près, rêve analogue, mais une femme à la place le Jésus (C., 405). Le jeune Renan s'est-il rendu ompte qu'il était dupe du corps ?

Quand il est un peu calmé, il se demande si l'on eut s'attacher à ce point à Jésus sans l'*adorer.* ui, il suffit de voir en lui le plus grand des hommes, e moraliste par excellence. On peut se dire alors on disciple, comme on est celui de Descartes ou e Platon (C., 406)[1].

1. Cf. *supra*, p. 114.

Avec le temps, Jésus s'éloigne, Renan parle de lui plus froidement. En 1848, il aspire à un Christ parfait qui réalise non seulement le bien comme Jésus, mais le vrai et le beau (A., 13). De plus en plus épris de la beauté grecque, il sent toute l'étrangeté de la fascination qu'exerça sur la conscience humaine la maigre image d'un Dieu tiraillé par des clous (A., 482 et F., 96).

Cependant, dès qu'il considère en Jésus le héros des Évangiles, le promoteur du Christianisme, il ressent pour lui la même admiration ; disons mieux, il se remet à l'*adorer* [1], c'est-à-dire (car il ne maintient pas à ce mot le sens consacré qu'il lui laissait plus haut) à lui rendre ce respect éclairé de la critique qui s'incline bien volontiers une minute devant une figure vraiment sublime, on pourrait dire vraiment *divine*, « car tout ce qui est sublime participe au divin » (H., 213). Jésus n'a pas été dépassé ; même s'il l'est un jour, l'idéal supérieur ne le remplacera pas : la beauté de Jésus (la plus belle réalisation du divin dans la plus belle des formes qui est l'homme moral, H., 213), est éternelle, son règne n'aura pas de fin [2].

Cette beauté, Renan la trouve dans ce qu'il appelle le Christ évangélique, c'est-à-dire le carac-

1. Cf. H., 133, 135, 213, 214, 215.

2. Sa royauté depuis dix-neuf siècles, Renan en avait donné une idée frappante dans l'*Essai psychologique sur Jésus-Christ* composé à Saint-Sulpice (publié en 1921. Paris, *La Connaissance)* ; cf. surtout p. 22 et seq. Dans la suite il a repris quelques traits de ce premier tableau (ainsi H., 198). — Développement analogue dans P.-L. Couchoud, *Le Mystère de Jésus*, ch. II, Le Maître de l'Occident, surtout p. 16 et seq.

tère résultant de l'Évangile, mais non point dans ce Christ tout entier. Car qui ne souffre de voir dans les Évangiles des récits de possédés à côté des discours sur la montagne et de la Cène (H., 210)[1], un théurge, un thaumaturge, un prophète juif à côté du sage, du grand maître de la morale, du juste persécuté, de celui qui a dit aux hommes : Vous êtes fils d'un même père céleste? (H., 215). En définitive, la beauté de Jésus est donc la synthèse des éléments sublimes que la conscience épurée de l'humanité distingue dans le Christ évangélique. Elle résulte de la collaboration des biographes de Jésus et de ses adorateurs.

Mais, dira-t-on, est-ce là tout ? Si l'on voit cette beauté dans Jésus, il faut bien que Jésus ait été beau lui-même. Renan n'évite pas la question ainsi introduite. Il se la résolvait déjà en 1846, quand il s'accusait d'avoir renié Jésus son ami, un jour qu'il avait laissé croire à des interlocuteurs qu'il adhérait au système de Strauss, selon lequel l'idéal évangélique n'est qu'un type (C., 399). Alors il déclarait : Que m'importe que Jésus ait vécu, s'il n'a pas vécu tel que le peint l'Évangile (C., 402) ? Dans la suite Renan n'exige plus tant de l'histoire. Quel qu'ait été Jésus, le Christ évangélique suffit à son cœur. L'Évangile ne serait

1. On interprète ici H., 209-210 comme s'il s'appliquait au Christ évangélique, pour le concilier avec H., 215. En réalité, par une de ces inconséquences sur lesquelles nous reviendrons, Renan semble bien dans le premier passage parler du Jésus réel, dont les miracles « faisaient la grandeur aux yeux de ses contemporains et de ses premiers adorateurs ».

pas plus beau, s'il était vrai qu'à un certain point de l'espace et de la durée un homme a réalisé à la lettre les traits qu'il nous présente. La peinture d'un sublime caractère ne gagne rien à sa conformité avec un héros réel (H., 214).

Ainsi l'adoration du Christ ne doit pas dépendre de la part que la critique sera amenée à faire à l'histoire et à la légende dans la biographie de Jésus. Principe salutaire, car cette part — Renan le savait bien — ne pourra point être établie d'une manière exacte.

II. Le Galiléen Jésus

Que Jésus eût vécu, qu'il eût été le semblable de Renan, ayant comme lui un cœur de chair, — cette certitude était indispensable à l'ex-séminariste qui cherchait, en 1846, où poser son amour (C., 399). Il la conserva toujours intacte. Il aimait à faire remarquer, à l'époque même où il était le plus près de Strauss, que celui-ci avait admis qu'il pût y avoir de l'histoire au-dessous de la légende évangélique (L., 468), en sorte que c'était déformer sa thèse d'une façon injurieuse que de prétendre qu'il niait l'existence de Jésus (L., 376).

Aux mains de certains critiques, la part de l'histoire dans les Évangiles s'est rétrécie peu à peu comme la peau de chagrin. Renan, au contraire, la fit de plus en plus large, depuis le jour où il déclarait « ne pas connaître » le Galiléen qui porta le nom de Jésus (L., 469), jusqu'à celui où il le

peignit d'après l'*apparition* de Palestine. Sans méconnaître l'influence de ce voyage, ne l'exagérons pas non plus. En quittant la France, Renan n'avait pas ses couleurs, mais il avait ses toiles choisies et encadrées, et sur certaines l'esquisse des scènes traditionnelles était déjà tracée.

En 1849, la pensée de Renan semble être qu'on ne sait rien de certain sur Jésus [1], au moins pour ce qui est de son portrait moral, sur lequel surtout a dû porter l'idéalisation. On ne peut conclure des traits du Christ aux traits de Jésus, pas plus qu'on ne peut conclure du type légendaire de Dionysos, d'Hercule, de Buddha, au Dionysos, à l'Hercule, au Buddha réels (L., 468).

Pourtant, dira-t-on, Jésus doit bien avoir eu quelque genre de supériorité pour qu'on l'ait cru le Messie ? Sa beauté morale, répond Renan, y fut sans doute pour beaucoup. Toutefois « telle était la crédulité générale, qu'à la rigueur son affirmation, accompagnée de quelques récits miraculeux, aurait pu suffire » (L., 457).

En somme, si nous présumons cette beauté, c'est par déférence au vœu de notre cœur : nous aimons à croire ainsi. Mais le fait est que les hypothèses les plus opposées paraissent également gratuites. Impossible de décider ni si Jésus fut un homme céleste et original, ou un sectaire juif analogue à Jean le Baptiste ; ni s'il avait ou non

1. Nous entendons par ce mot, comme Renan nous y invite, le Jésus réel et par *Christ* le Jésus tel qu'il ressort des évangiles.

conscience de ce qu'il était et devait devenir : ni s'il était aussi exempt des faiblesses humaines qu'il nous le paraît à travers sa légende. Exige-t-on de toute force un avis ? Pour Renan, « il est bien à croire » que si nous touchions Jésus comme Socrate, nous trouverions à ses pieds quelque peu de limon terrestre ; ne compromettons pas notre admiration « là où la science ne peut rien dire de certain et arrivera peut-être à des négations » (L., 468-469) [1].

Si la beauté du Christ n'appartient pas à Jésus, à qui est-elle ? Renan qui alors partage l'idée chère à ses contemporains que, dans la genèse des épopées et des légendes, l'individu a moins de part que la masse, les grands hommes que l'humanité, estime qu'il en est de cette création religieuse comme des autres : la beauté de Jésus et de Marie appartiennent au christianisme, et non à Jésus et à Marie (A., 197 et L., 469).

Son scepticisme est moins grand en ce qui est des faits. Certes, il en élague un très grand nombre : son opinion est qu' « à peine peut-être en exprimant de tous les Évangiles ce qu'ils contiennent de réel, obtiendrait-on une page d'histoire sur Jésus » (L., 468).

Sans entrer dans le détail des éliminations aux-

1. Ce qui n'empêche pas Renan de se laisser prendre à la beauté typique de la vie de Jésus : « *Il fallait qu'il mourût ;* sans cela il n'eût pas représenté l'idéal du philosophe, mourant victime de sa beauté morale, incomprise des superstitieux et des politiques. Une mort vulgaire, grand Dieu ! pour couronner la vie de Jésus ! Y pensez-vous ? » (L. 450 et cf. A., 359).

quelles Renan, par à-coups, procède, voici à quoi se réduit, selon lui, l'historicité de Jésus. Il [naquit et] passa sa jeunesse en Galilée ; il ne reçut aucune éducation hellénique [et même son éducation juive fut peu soignée]. Il fit [dans sa jeunesse] quelques voyages à Jérusalem, où son imagination fut vivement impressionnée, et où il entra en communication avec l'esprit de sa nation. Il prêcha une doctrine peu orthodoxe à l'égard du judaïsme [1], doctrine empreinte peut-être de provincialisme ; car la Galilée était mal famée pour l'orthodoxie comme pour la pureté de la langue. Les Juifs rigoureux lui firent une vive opposition, et réussirent à le faire mettre à mort ; [ses disciples reçurent probablement son cadavre, et soit qu'il ne fût pas bien mort, soit innocente supercherie, soit tout autre moyen que nous ne sommes pas obligés de dire, on crut qu'il était ressuscité] [2].

Ainsi Renan cédait à l'idée simpliste que l'erreur, en pareille matière, est dans le détail, et que les grands faits sont seuls vrais [3]. Mais, pour peu qu'il voulût expliquer chacun de ses termes, la réalité suspecte y rentrerait irrésistiblement. Aussi bien, dès à présent, la porte n'est pas si bien fermée

1. Add. 1857 : « des scribes ».
2. Les passages entre crochets disparurent en 1857.
3. Ce principe, dont Renan se servit en 1857 (M., 126-127) pour justifier la manière d'A. Thierry, n'a cessé de le diriger dans son *Histoire des Origines du Christianisme*. Voici ce qu'il écrivait en tête de son V^e^ volume : « Non certes, nous ne savons exactement le détail de rien ; ce qui importe, ce sont les lignes générales, les grands faits résultants et qui resteraient vrais quand même tous les détails seraient erronés » (E., V).

qu'on ne voie certains personnages se glisser dans l'histoire : Pierre, par exemple, dont les trois reniements, racontés d'une façon très diverse, mais toujours caractérisée, doivent, selon Renan, se rapporter à un fait qu'on pourrait traduire historiquement de la sorte : « Dans le dernier acte de la vie de Jésus, Céphas montra quelque faiblesse » (L., 382). Des circonstances de la Passion, telles que la présence de Pilate et de Barrabas, semblent aussi conserver la confiance de notre critique (L., 446). Bien plus, ce sont, d'après Renan, des traits individuels de Jésus qui modifièrent parfois l'idéal messianique (L., 458-459).

III. Agrandissement de Jésus

En 1857, les *Etudes d'histoire religieuses* (133 et seq.) donnent une réédition fort transformée de l'article de 1849. L'article ancien était, à peu de chose près, logique ; le nouveau ne l'est pas. Renan y conserve certains traits, modifie les autres, en sorte qu'il aboutit à des contradictions dont il semble n'avoir cure [1].

Le capital dans ce remaniement, c'est l'agrandissement de Jésus. La croyance au Messie ne s'explique que si Jésus a eu une puissante individualité (H., 169). Il faut que le fondateur du

1. Par exemple il maintient, en modifiant à peine le tour, les questions qu'on lui a vu plus haut se poser sur le caractère de Jésus ; alors que son opinion nouvelle coupe court à certaines d'entre elles (cf. H., 211). Il les croit d'ailleurs à peu près insolubles.

christianisme ait singulièrement dépassé les proportions ordinaires (H., 168). Aucune analogie ne s'y oppose d'ailleurs, s'il est vrai que le travail d'idéalisation des légendes héroïques n'exclut pas, bien au contraire, la haute personnalité du héros (H., 211). Concluons donc que le Christ est une transfiguration, et non pas une création (H., 178).

Renan n'avait donc plus à résister, comme précédemment, à la tentation d'attribuer à Jésus une grande part de la beauté du Christ. Reprenant l'abrégé historique de 1849, il y expliquait l'opposition des Juifs rigoureux à Jésus par la « haute tendance morale » de ce dernier, qui « les inquiétait et les dépassait » (H., 210).

Aussi bien se confirmait-il dans son opinion par une raison d'un nouveau genre. Il n'est personne, écrivait-il, qui, en lisant la passion et la mort dans les Évangiles, « ne *sente* le reflet immédiat d'une grande âme » (H., 212). Le patient était vraiment ici « Jésus sensible au cœur », non plus à la faveur d'une intuition mystique, mais grâce à la sympathie esthétique. Le sentiment, l'impression guidaient l'exégèse : principe d'une méthode que l'auteur de la *Vie de Jésus* appliquera aux Évangiles. Or, supposons que la partie des Évangiles qui renferme le plus de circonstances historiques soit celle de la passion et de la mort, n'en résulterait-il pas que Jésus fut vraiment ce qu'il faut qu'il ait été ? Ne serait-ce point pourquoi Renan croit à l'historicité supérieure de ce récit, encore

qu'il ait l'air de le savoir d'ailleurs (H., 212) [1], et son cœur n'aurait-il pas séduit son intelligence ?

Quoi qu'il en soit, il est à parier que ces « circonstances historiques » ne seront point omises, le jour où Renan écrira la vie de Jésus. Il précise ailleurs qu'il considère comme historique le partage des vêtements de Jésus (H., 167) : c'est un des cas où, comme il l'avait dit dès 1849, les particularités individuelles de Jésus modifièrent l'idéal du Messie. Ainsi introduisait-il de plus en plus dans l'histoire le Jésus traditionnel.

Aussi, pas plus qu'en 1849, ou plutôt encore moins, le sommaire de la vie de Jésus qu'il trace n'épuise-t-il sans doute les concessions qu'il est disposé à faire à la véracité historique des Évangiles. Il y apporte d'ailleurs, outre celles dont on vient de parler, quelques modifications visant les événements : il ne dit plus rien du lieu où naquit Jésus, ni de l'époque à laquelle il fit ses voyages à Jérusalem, ni de la Résurrection [2] ; en revanche, il précise que Jésus fut mis à mort « à la suite d'une entrée presque triomphale qui lui fut décernée par ses compatriotes venus avec lui à Jérusalem pour la fête de Pâques » (H., 210).

1. Le motif critique de cette opinion, c'est, comme nous l'apprend l'*Histoire des Origines*, l'accord des évangélistes. Au moins cet accord amène-t-il Renan à supposer que le récit de la Passion se fixa très tôt sous une forme que l'on savait par cœur (W. J., LXXVI ; A. C., 60-61).

2. Voir plus haut, p. 201 et n. 2.

IV. Apparition de Jésus a Renan

L'apparition dont Renan fut favorisé en Palestine, dix-huit cents ans après les Douze, fut donc, selon la loi du genre, préparée par une méditation fervente. L' « admirable figure humaine » qu'il vit, assure-t-il, « vivre et se mouvoir » (V. J., LIII) sur cette terre sacrée, il l'avait apportée en lui. Ne lisons-nous pas dans les *Souvenirs de Jeunesse* : « Dès lors (dès la fin du séjour au séminaire), la *Vie de Jésus* était écrite dans mon esprit » (312) ? Renan n'eût pas cherché si loin Jésus s'il ne l'avait déjà trouvé.

La chose, en effet, ne fut pas si simple, ni exactement telle, qu'il le prétend quand il écrit : « L'accord frappant des textes et des lieux, la merveilleuse harmonie de l'idéal évangélique avec le paysage qui lui servit de cadre furent pour moi comme une révélation. » Qu'on veuille bien ouvrir la *Vie de Jésus* : « Nazareth est... le *seul endroit* peut-être de la Palestine où l'âme se sente un peu soulagée du fardeau qui l'oppresse au milieu d'une désolation sans égale » (V. J., 26). Mais justement Jésus y réussit mal et n'y resta guère. C'est au bord du lac de Tibériade que Renan situe l'idylle du christianisme naissant. Or c'est surtout dans cette contrée qu'il trouva « le pays réduit à un horrible état » (V. J., 64, n. 1). Quand il y passa, en mai 1861, c'était une « fournaise ». Pas d'arbres : il y calculait un jour d'avance l'endroit où il pourrait trouver un

peu d'ombre pour son repas. Une seule barque, dans le plus misérable état, sillonnait les flots déserts (V. J., 142-143).

Mais qu'importe ! Tout « lacéré » qu'il était, ce « cinquième Évangile » étalé sous les yeux de l'historien pouvait se lire encore. Il n'y fallait qu'un regard pour guetter le moindre sourire d'une nature souffrante, une description de Josèphe où transparussent ses charmes d'autrefois, et, pour les raviver, quelques couleurs empruntées à des sites plus amènes. Ainsi ce paysage à qui Renan assure devoir tant fut partiellement *reconstitué.*

Il est vrai que plus d'une particularité locale excita l'imagination du voyageur. Qu'il regardât les montagnes ; qu'il admirât en Syrie les premières fleurs de l'année ; qu'il se servît d'une mule, « monture en Orient si bonne et si sûre, et dont le grand œil noir, ombragé de longs cils, a beaucoup de douceur » ; que son arrivée dans une maison attirât une troupe d'enfants ; que sa femme et sa sœur rivalisassent de soins envers sa personne : toujours il pensait à Jésus, à ses retraites, à ses propos embaumés, à ses courses ; il avait envie de dire, lui aussi : Laissez venir à moi les petits enfants ; il comprenait le dévouement des Galiléennes qui « accompagnaient toujours le jeune maître et se disputaient le plaisir... de le soigner tour à tour » (V. J., 151, 167, 190). En s'engageant entre les cases de Nazareth, dans les sentiers pierreux : c'est là, se disait-il, que joua le petit villageois, fils du charpentier Joseph (23). A Sour,

on brisa devant lui la vaisselle dont on s'était servi pour traiter un étranger de distinction : ainsi avait fait Marie pour Jésus à Béthanie (373 et n. 1). Les plateaux portatifs sur lesquels on apportait les liqueurs et les mets, lui remémoraient la présentation de la tête de Jean-Baptiste (198 et n. 1) [1].

Ainsi l'histoire évangélique prenait corps, s'agençait, s'organisait. Pour les sacrifier, les détails avaient trop de prix. Renan se trouvait amené à conserver dans sa *Vie de Jésus* une foule de faits traditionnels, comme on peut en juger par l'énumération qui suit, et qui encore n'est pas complète :

Jésus naît à Nazareth [2] (19) ; il va trouver Jean-Baptiste qui le baptise (105) ; il se retire au désert et jeûne pendant quarante jours (112-118) ; il groupe des disciples, dont Jean, « qui paraît avoir été avec lui sur le pied d'une certaine familiarité » (155), et Pierre, qui « se distingue, entre ses égaux, par un degré tout particulier d'importance », à qui Jésus « à diverses reprises déféra dans son Église une certaine primauté », à qui même, « un moment, il semble promettre les clefs du royaume

1. Voir aussi W. J. 398, n. 3, la mention d'une coutume orientale (la boulette que le chef de table prépare pour un convive), que Renan connut peut-être au cours de son second voyage en Asie et où il vit une confirmation d'un détail de la Cène dans le quatrième Évangile.

2. Renan avait répugné jusque-là à préciser la ville natale de Jésus. En 1849, il pensait que le nom de Nazaréen donné à Jésus était un calembour sur celui de Naziréen (L 458) : supposition dont il explique l'abandon en 1877, en disant qu'elle venait d'une confusion et de l'ignorance de l'orthographe hébraïque (E., 46, n. 4).

du ciel » (157-158) ; il va à Jérusalem, où il attire l'attention de Nicodème (219) ; il choisit lui-même ses douze apôtres (290) ; il établit le rite du pain et du vin (299 et seq).

Mais c'est surtout pour les derniers mois de Jésus que Renan engage son lecteur en pleine histoire : nous assistons à l'épisode de Marthe et de Marie (342), au dîner de Béthanie, où Marie répand du parfum sur les pieds de Jésus, qu'elle essuie ensuite de ses longs cheveux (372-373) ; à la Cène, où Jean reposait sa tête sur la poitrine du Maître, où celui-ci déclara qu'un des siens le trahirait ; à l'arrestation dans le lieu désigné par Judas (383 et seq.) ; au triple reniement de Pierre, qui pleure au chant du coq (395-396). Nous voyons Jésus devant le tribunal de Pilate, qui doit délivrer Barabbas (419) ; le condamné a la casaque rouge, la couronne d'épines, un roseau dans sa main (407) ; trop faible pour porter sa croix, Simon de Cyrène l'aide (418). On le crucifie entre deux voleurs (420) ; les exécuteurs tirent au sort ses vêtements (420). Sur l'écriteau qui surmonte la croix, ces mots en trois langues : *Le Roi des Juifs* (421) ; à une certaine distance, quelques femmes galiléennes (422). Jésus suce l'éponge (420) ; il meurt vers trois heures de l'après-midi (427). Joseph d'Arimathie réclame le corps et l'obtient ; il l'ensevelit avec Nicodème, en présence des femmes galiléennes (430-431).

Cette liste serait bien plus longue si nous n'avions délibérément omis et les miracles de Jésus, notam-

ment la résurrection de Lazare (sur leur interprétation voir plus bas), et d'autres faits que Renan présente avec plus ou moins de réserves, comme l'épisode des marchands chassés du Temple (« Un jour même, *dit-on*, etc... », 214) ; Zachée à Jéricho montant sur un sycomore pour voir Jésus (« Épisode *douteux* », W. J., 371 et n. 2) ; le baiser de Judas (« Selon quelques-uns, il *aurait* poussé l'odieux, etc... », V. J., 392), etc... Il semble que la critique de Renan ne consiste plus qu'à semer les signes de doute à bon escient, à distinguer le certain, le probable, le plausible. Sans doute se dit-il, comme Quinte-Curce : *Je transcris plus de choses que je n'en crois.*

Il lui arrive même de *croire* à des traits que leur beauté recommande seule : telle la réponse de Jésus à la Samaritaine près du puits de Jacob : « L'heure est venue... où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ». Dès 1863, Renan se rend compte qu' « il ne faut pas trop insister sur la réalité historique d'une telle conversation, puisque Jésus ou son interlocutrice auraient seuls pu la raconter »[1]. Mais comment ne pas faire honneur à Jésus du mot qui fonda « le culte pur, sans date, sans patrie, celui que pratiqueront toutes les âmes élevées jusqu'à la fin des temps » (234)[2] ? Aussi Renan persiste-t-il à estimer que

1. Outre que le quatrième Évangile est le seul à rapporter cette anecdote, lui qui aspire précisément à montrer que Jésus fut favorable aux païens.

2. Dès 1862, dans son *Discours d'ouverture* au Collège de France,

l'anecdote en question « représente certainement une des pensées les plus intimes de Jésus », et la raconte-t-il avec art en deux pages, rejetant en note son scrupule [1] (233-234 et n. 1).

L'aisance avec laquelle il prend son parti à cet égard est parfois de nature à déconcerter, surtout lorsqu'il est amené, par lui-même ou par autrui, à rectifier une assertion première. Ce cas s'est produit plus d'une fois quand il corrigea sa *Vie de Jésus* pour une treizième édition. Ainsi, en 1863, il avait relaté la réponse de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, etc. », en la célébrant comme le « mot profond qui a décidé de l'avenir du Christianisme »... (348). S'étant rendu compte ensuite (cf. Ap., 144 et n. 1 et H5, 311 et n. 4) que les monnaies alors en cours à Jérusalem ne portaient pas la tête de l'Empereur, il ne toucha pas à son texte, mais ajouta en note, dans W. J. (361, n. 1) : « On peut douter que cette anecdote soit vraie à la lettre... Il semble que ce bel aphorisme chrétien a été antidaté. »

L'entrée de Jésus à Jérusalem sur « une ânesse suivie, selon l'usage, de son petit », offre un autre exemple. En 1867, Renan conçoit « quelque doute sur tout cet épisode » : une entrée triomphale sur un âne était un trait messianique, et la circonstance de l'ânon vient de ce que les Évangélistes ont mal

c'est ce mot que Renan avait choisi pour représenter l'essentiel de l'enseignement de Jésus (*Mélanges d'histoire et de voyages*, 18).

1. En 1879 et à la fin de sa vie, Renan mettait encore la réponse en question dans la bouche de Jésus (N. H., 12 et H4, 155).

compris un passage de l'Ancien Testament (387, n. 1 et 2). N'importe ! le texte de 1863 reste intact.

Mais c'est surtout, comme on l'a dit ailleurs, l'emploi abusif du quatrième Évangile qui lui donna lieu de se dédire. « En général, déclare la *Préface* de la treizième édition (XV), dans le récit des dernières heures de Jésus, j'ai atténué les tours de phrase qui pouvaient paraître trop historiques. C'est là que les explications favorites de M. Strauss trouvent le mieux à s'appliquer... » Il s'est plutôt contenté de consigner en note ses doutes tardifs : ainsi pour la tige d'hysope, qu'il soupçonne maintenant de provenir d'un passage de l'*Exode* (433, n. 1) ; pour l'exemption du *crurifragium*, le coup de lance et l'épanchement de sang et d'eau, dont il convient que ce sont *peut-être* autant d'inventions *a priori* dictées par un désir de symbolisme (443, n. 2, 3, 4), etc...

En somme, la *Vie de Jésus* est une « Harmonie des quatre Évangiles », jouée par un artiste profane [1]. Les défauts ordinaires des harmonistes : allure indécise du récit qui revient sur ses pas, redondances, ne sont pas complètement évités. Le précepte : Rendez à César, etc..., est commenté (V. J., 122) avant d'être enchâssé dans une anecdote datée (348) [2]. L'assemblée mentionnée par le

1. On peut observer qu'il clôt presque tous ses chapitres par une sorte de « moralité » rationaliste qui correspond aux méditations, exhortations, etc... des livres de piété.

2. Chose plus grave : *Matth.*, XVIII, 9 (« Si ton œil droit te scandalise, arrache-le, etc... ») est rapporté à la fois à la première et à la dernière période de la prédication de Jésus, à celle où, grâce à lui,

quatrième Évangile (XI, 47 et seq.) n'étant pas identifiée avec celle dont parlent les synoptiques, Renan réunit à deux reprises les adversaires de Jésus, une première fois en février-mars, une seconde fois le 1er avril (363-364 et 379-380). Comme les harmonistes, il s'occupe à réduire les contradictions des Évangiles : c'est à quoi tend sa distinction des périodes dans l'activité et la pensée de Jésus. Nous apprenons que celui-ci s'est plu à Capharnahum où il trouvait de bonnes dispositions ; et que pourtant il maudit l'incrédulité de Capharnahum. Mais cela se passe à la page 135, et ceci à la page 323.

Le plus difficile était de concilier certaines maximes censées de Jésus, et qui s'opposaient entre elles : par exemple celles qui concernaient le prosélytisme ou l'établissement du royaume de Dieu. De ces trois formes de la révolution future que les Évangiles lui font désirer et prédire : le règne des pauvres, celui du Messie, celui de l'esprit pur, — de la démocratie, de l'apocalypse et de l'idéalisme, qu'a-t-il vraiment attendu ? Toutes ces pensées, explique Renan, paraissent avoir coexisté en Jésus [1] (271). Sa grandeur fut de se tenir « dans

« Dieu habita vraiment sur la terre », et à celle où il cède à l'exaltation (82 et 308). Jésus accepte avec plaisir le titre de Fils de David dès la page 132 ; or, p. 238, Renan semble présenter ce plaisir comme la marque d'un progrès survenu bien ultérieurement dans la pensée de Jésus.

1. Sauf la première « qui ne paraît pas l'avoir beaucoup arrêté ». Précédemment, Renan avait insinué que Jésus n'attendit la catastrophe finale qu'« aux derniers temps de sa vie. » Ce n'aurait été qu'une « erreur passagère que la mort a fait oublier » (79-80). Ce

un vague sublime, embrassant à la fois divers ordres de vérités » (289). Comment Jésus a-t-il pu sembler « fonder sur les païens plus d'espoir que sur les Juifs » et pourtant recommander à ses disciples « de ne prêcher le salut qu'aux seuls Juifs orthodoxes » (228-229) ? C'est qu'une lutte passionnée rend sujet à bien des variations : on est dur ou indulgent envers tel parti, selon qu'on espère ou non l'attirer à soi.

Mais Renan avait encore une meilleure réponse. Elle consistait à attribuer à Jésus non les deux idées qui semblaient s'exclure, mais l'une seulement, laissant l'autre à ses disciples. Est-il besoin de dire que la plus excellente était la première, en sorte que cette distinction avait pour résultat de « laver — selon l'expression même de Renan — l'honneur de notre grand maître » (282) ? Ainsi ce sont les disciples qui n'ont pas compris l'indifférence de Jésus pour la qualité de fils d'Abraham ; eux peut-être qui, plus que lui, guettaient le déchirement des nuées. Hélas ! le malentendu entre eux et lui ne fit que s'accentuer dans les jours qui précédèrent l'arrestation [1] (372). L'agonie de Gethsémani leur resta « lettre close » ; « ils n'y comprirent rien, et suppléèrent par de naïves conjectures à ce

flottement est très compréhensible dans une question où nul ne peut arriver, selon Renan, à de l'indubitable. Mais il contribue à rendre assez floue l'histoire de Jésus.

1. « Comme ils marchaient sur les routes pierreuses du nord de Jérusalem, Jésus pensif devançait le groupe de ses compagnons. Tous le regardaient en silence, éprouvant un sentiment de crainte et n'osant l'interroger » (371). C'est ainsi que Renan se figure, d'après Marc X, 32, cet autre Hippolyte en marche vers son destin.

qu'il y avait d'obscur pour eux dans la grande âme de leur maître » (379).

Qu'on veuille bien se rappeler qu'en 1849 Renan faisait honneur de la beauté du Christ beaucoup moins à Jésus qu'à ses premiers adorateurs, et l'on mesurera le chemin parcouru depuis. L'opinion de notre historien est maintenant celle-ci : « Bien loin que Jésus ait été créé par ses disciples, Jésus se montre en tout comme supérieur à ses disciples [1]... Les évangélistes eux-mêmes, qui nous ont légué son image, sont si fort au-dessous de celui dont ils parlent, que sans cesse ils le défigurent, faute d'atteindre à sa hauteur... *On entrevoit à chaque ligne un original d'une beauté divine* trahi par des rédacteurs qui ne le comprennent pas, et qui substituent leurs propres idées à celles qu'ils ne saisissent qu'à demi. En somme, le caractère de Jésus, loin d'avoir été embelli par ses biographes, a été rapetissé par eux » (450).

De là à les rendre responsables de la plus grosse tache des Évangiles, la thaumaturgie attribuée à Jésus, il n'y avait qu'un pas. Quelque envie qu'il en eût, Renan ne put se décider à le faire. « Pour nous soustraire aux objections qu'on serait tenté d'élever contre le caractère de Jésus, nous ne devons pas supprimer des faits qui, aux yeux

1. C'est une des idées qui domineront *les Apôtres* (cf. 56 : « On comprendra mieux combien Jésus fut grand, quand on aura vu combien ses disciples furent petits »). Or Renan préparait ce livre dès 1863, puisqu'il signalait dans une des dernières pages de V. J. (450), et précisément pour confirmer la supériorité du Maître, « la chute pénible qu'on éprouve en passant de l'histoire de Jésus à celle des Apôtres. »

de ses contemporains, furent placés sur le premier plan. *Il serait commode de dire* que ce sont là des additions de disciples bien inférieurs à leur maître, qui, ne pouvant concevoir sa vraie grandeur, ont cherché à le relever par des prestiges indignes de lui. Mais les quatre narrateurs de la vie de Jésus sont unanimes pour vanter ses miracles... Nous admettrons donc sans hésiter que des actes qui seraient maintenant considérés comme des traits d'illusion ou de folie ont tenu une grande place dans la vie de Jésus » (265-266).

Satisfait d'avoir sacrifié ses répugnances à « la bonne méthode historique », Renan s'ingénie avec moins de scrupules à restreindre autant que possible la part que Jésus put prendre aux diverses impostures où il dut être mêlé. « Le seul coupable en pareil cas, c'est l'humanité qui veut être trompée » (254). Des miracles, Jésus en fit sans doute, c'est-à-dire qu'il accomplit certains actes où la crédulité du temps vit à tort des miracles ; peut-être crut-il en faire [1] ; mais surtout on lui en prêta, durant sa vie ou après sa mort, sans qu'on puisse aujourd'hui distinguer ces derniers de ceux où il joua un rôle actif (259).

Car, pour l'auteur de la *Vie de Jésus*, la légende

1. C'est un point sur lequel Renan ne s'explique pas clairement : tantôt il observe que Jésus croyait, comme tous ses contemporains, au miracle, et, plus qu'eux, au pouvoir que la foi confère à l'homme sur la nature (257) ; tantôt il s'autorise de la mauvaise humeur que l'opérateur mettait souvent à exécuter ses prestiges pour soutenir que Jésus eut la main forcée, et qu'il sentait « la vanité de l'opinion à cet égard » (265).

du Maître commença autour de lui, altérant surtout la vérité de sa naissance et de son enfance. Ces inventions, Jésus les sanctionna-t-il ? Non sans doute. Les autorisa-t-il par son silence, les connut-il même ? Disons plutôt que leur force de propagation était telle qu'il n'eût pu, quand il l'eût voulu, y couper court. Il est probable pourtant qu'il se laissa donner le titre de *Fils de David*, sans lequel il ne pouvait espérer aucun succès [1], tout en évitant de se l'arroger lui-même.

A qui s'étonnerait que l' « original d'une beauté divine » eût été sujet à de telles compromissions, il faudrait montrer le passage que sept pages seulement séparent de cette expression : « Jésus n'a pas été impeccable... De même que plusieurs de ses grands côtés sont perdus pour nous par suite de l'inintelligence de ses disciples, il est probable aussi que beaucoup de ses fautes ont été dissimulées » (458). L'enthousiasme, chez Renan, restait exposé, surtout sur un terrain si peu solide, aux retours d'une défiance qu'on a vu en œuvre dès 1849.

Inadéquat au Christ par ses mérites comme par ses défauts, Jésus redevenait impalpable. Dans l'excitation du travail artistique, Renan avait pu croire à l'œuvre de ses mains : il n'était pas de ceux

1. Dans un passage antérieur (191-192), Renan avait représenté un Jésus plus politique : « Il était *bien aise* de voir ces jeunes apôtres, *qui ne le compromettaient pas*, se lancer en avant et lui décerner des titres qu'il n'osait prendre lui-même. » L'opportunisme que Renan prête généralement à Jésus n'exigeait pas ce calcul : on sent que l'historien s'est laissé aller à grossir le trait, comme s'il avait songé à César ou à Cromwell.

qui, comme Balzac, vivent et meurent dupes de leur création. On doit penser aussi qu'une étude plus attentive des Évangiles le rendit de plus en plus sceptique sur la valeur de leur témoignage. Ceux qui seraient tentés de demander à la *Vie de Jésus* plus que l'exposé d'*une des façons dont les choses ont pu se passer*, feront bien de lire cette page de la *Préface* de la treizième édition :

« Je l'ai dit et je le répète : si l'on s'astreignait en écrivant la vie de Jésus à n'avancer que des choses certaines, il faudrait se borner à quelques lignes. Il a existé. Il était de Nazareth en Galilée. Il prêcha avec charme et laissa dans la mémoire de ses disciples des aphorismes qui s'y gravèrent profondément. Les deux principaux de ses disciples furent Céphas et Jean, fils de Zébédée. Il excita la haine des Juifs orthodoxes qui parvinrent à le faire mettre à mort par Pontius Pilatus, alors procurateur de Judée. Il fut crucifié hors de la porte de la ville. On crut peu après qu'il était ressuscité... En dehors de cela, le doute est permis... Quelles furent ses idées messianiques ? Se regarda-t-il comme le Messie ? Quelles furent ses idées apocalyptiques ? Crut-il qu'il apparaîtrait en Fils de l'homme dans les nues ? S'imagina-t-il faire des miracles ? Lui en prêta-t-on de son vivant ? Sa légende commença-t-elle autour de lui, et en eut-il connaissance ? Quel fut son caractère moral ? Quelles furent ses idées sur l'admission des gentils dans le royaume de Dieu ? Fut-il un juif pur... ou rompit-il avec le judaïsme... ? Quel fut l'ordre

du développement de sa pensée ? [1] Ceux qui ne veulent en histoire que de l'indubitable doivent se taire sur tout cela » (W. J., XV-XVI).

Ainsi Renan n'était pas, en 1867, plus avancé en certitude qu'en 1849-1857. Il regardait avec les mêmes yeux l'image de Jésus, bien que dans l'intervalle il lui eût donné chair et sang. Mais les lecteurs qui, par centaines de mille, adoptèrent la personne ainsi créée, ne firent pas assez attention aux traits équivoques que l'artiste lui avait laissés. Et l'Évangile selon Renan rencontra la même crédulité lourde dont les canoniques avaient bénéficié.

V. Le Jésus renanien

Jugeons-en mieux, et visons seulement à caractériser, avant qu'il ne s'efface, le dieu que Renan anima de son génie. Il l'a fait, a-t-on dit, un peu à son image, et c'est vrai, encore qu'il ait pris soin, par exemple, d'opposer l'accès de mélancolie sceptique qu'il ressentit sur le plateau de Nazareth à la sérénité confiante que Jésus avait dû y goûter (56). Mais ne s'était-il pas formé lui-même, dans son adolescence, un peu à l'image de ce Christ

1. Cette interrogation est d'autant plus notable que l'originalité de la *Vie de Jésus* fut d'exposer cet ordre. Mais l'auteur se rendait compte dès lors qu'il opérait par conjecture. Voici comme il s'exprimait dans l'*Introduction* de 1863 : « On observera ...la réserve des tours de phrase dont nous nous servons quand il s'agit d'exposer le progrès des idées de Jésus. Le lecteur peut, s'il le préfère, ne voir dans les divisions adoptées à cet égard que les coupes indispensables à l'exposition méthodique d'une pensée profonde et compliquée » (V.J., LVIII.)

qu'il avait pris pour maître de morale ? La communication ainsi établie de l'un à l'autre produisit une sorte de type mixte assez complexe.

Si le « haut spiritualisme » (176) de Jésus correspondait à ce que Renan sentait de plus noble en lui-même, s'il y vit une école de « dédain transcendant » (119), il prêta aussi certains de ses goûts au fondateur du christianisme. « La vraie poésie de la Bible... se révélait pleinement à son beau génie... La poésie religieuse des Psaumes se trouva dans un merveilleux accord avec son âme lyrique ; ces hymnes augustes restèrent toute sa vie son aliment et son soutien » (36-37). Comme Renan, Jésus a avec les femmes « ces manières réservées qui rendent possible une fort douce union d'idées entre les sexes » (151), et, plus aimé qu'aimant, il sait les faire servir à son œuvre (73).

Les romantiques avaient modernisé à l'envi l'agonie du Mont des Oliviers : Renan y porta certains regrets de son Patrice [1], joints aux premières défaillances de sa maturité : « Il se prit peut-être à douter de son œuvre [2]... L'homme qui a sacrifié à une grande idée son repos et les récompenses légitimes de la vie fait toujours un retour triste sur lui-même, quand l'image de

1. Héros d'un roman de jeunesse, où Renan s'était représenté lui-même.

2. Trait accentué dans l'*Antéchrist*, où l'auteur confère à Jésus le don, qu'il regarde comme « la qualité essentielle d'une personne distinguée », de « sourire de son œuvre, d'y être supérieur, de ne pas en laisser obséder » (102). Le vers de Leconte de Lisle : « Car tu doutes, Jésus, de ton œuvre sacrée » *(Les Raisons du Saint-Père*, 1890, dans *Derniers Poèmes*, p. 44) est-il un écho ?

la mort se présente à lui pour la première fois et cherche à lui persuader que tout est vain... Se rappela-t-il les jeunes filles qui auraient peut-être consenti à l'aimer ? Maudit-il son âpre destinée, qui lui interdit les joies concédées à tous les autres » (378-379) ? Peut-être est-ce encore au chaste Patrice que Renan dut de savoir comment la tendresse du cœur se transforma, chez le célibataire Jésus, « en douceur infinie, en vague poésie, en charme universel » (73). Enfin Renan fait de Jésus le « grand maître en ironie »[1] (334).

Ainsi doué, le Nazaréen vit d'une vie propre où les éléments renaniens paraissent à l'état plus ou moins pur. Non seulement il témoigne aux puissants un respect dérisoire (78, 119), mais il surpasse Socrate et Molière dans l'art de percer à jour l'hypocrisie[2] (334). C'est un chef d'école spirituel et indulgent, qui accueille « finement » les emportements de ses disciples (294) ou leurs protestations de dévouement (389-390), qui « se laisse aller à sourire » de leurs façons décidées, qui s'amuse à jouer sur les mots et à donner des surnoms (150, 154-155), qui s'applique à l'occasion ce proverbe : « Nul n'est prophète en son pays » (134-135). Ses

1. L'auteur de *Saint Paul* (236) attribue aussi à Jésus une « adorable indulgence », une « façon de tout excuser », une « divine incapacité de voir le mal » dont il dotera également Marc-Aurèle et qui furent, au dire de ses proches, un trait fort prononcé de sa propre nature.

2. Il faut citer le passage : « Ses exquises moqueries, ses malignes provocations frappaient toujours au cœur... Chefs-d'œuvre de haute raillerie, ses traits se sont inscrits en lignes de feu sur la chair de l'hypocrite et du faux dévot. Traits incomparables, traits dignes d'un fils de Dieu : un dieu seul sait tuer de la sorte... »

mots, d'un goût juste et pur, sont d'un « homme du monde » (346). A table, il parle à chacun et entretient une conversation pleine de gaîté et de charme [1] (303). Il est délicat, plein de tact (322, 332).

Mais c'est aussi un Juif parfois passionné (319, 324), d'une susceptibilité féminine (76), se plaisant aux honneurs qui servent son idée ; un villageois sans culture livresque, un provincial rarement sorti de son coin ; un cœur sensible et bon, aimant la campagne, mal à son aise dans une grande ville (340). Il n'est pas sans une certaine simplicité d'esprit (322) ; facilement sophiste quand il veut raisonner (345), il semble parfois autoriser le fanatisme (326).

Ce qui explique son action, c'est qu'il fut immensément supérieur à ceux qui l'entouraient (162, 360, 390), et qu'il se les attacha par son *charme*. A l'origine du christianisme, Renan suppose, en sollicitant étrangement les textes, une sorte de séduction ». « La voix du jeune charpentier, explique-t-il, prit tout à coup une douceur extraordinaire. Un charme infini s'exhalait de sa personne [2] »

1. Renan se complaît plus d'une fois à imaginer ces repas du soir où le maître bien-aimé, oubliant le poids du jour dans l'abandon de gais entretiens, et *animé par quelques gouttes d'un vin très noble*, parlait à ses disciples du fruit de la vigne qu'il boirait nouveau avec eux dans le royaume de son Père. » (Ap., 20 et cf. Matth., XXVI, 29).

2. « Et ceux qui l'avaient vu jusque-là, ajoute-t-il, ne le reconnaissaient plus. » Or ses références (80, n. 3) sont les versets où Matt. XIII, 54 et seq.) et Marc (VI, 2 et seq.) racontent comment Jésus chassa à Nazareth, parce que ses compatriotes le reconnaissaient trop bien et que sa prédication les scandalisait.

(80). Son genre d'esprit convenait à « l'imagination riante » des Galiléens (139) ; il avait « le caractère aimable ». Un mot pénétrant, un regard tombant sur une conscience naïve, qui n'avait besoin que d'être éveillée, lui faisaient un ardent disciple (162).

Il était beau : « sans doute », écrit Renan (180), avait-il « une de ces ravissantes figures qui apparaissent quelquefois dans la race juive ». Aussi, comme les femmes l'aimaient ! Il n'est pas jusqu'à la femme de Pilate qui ne s'intéresse à lui [1] : « Elle avait pu entrevoir le doux Galiléen de quelque fenêtre du palais, donnant sur les cours du temple. Peut-être le revit-elle en songe, et le sang de ce beau jeune homme, qui allait être versé, lui donna-t-il le cauchemar » (403). Une autre femme, Marie de Magdala, atteinte d'une maladie nerveuse, fut calmée par la « beauté douce et pure » de Jésus. Le contact de sa personne exquise guérissait (260).

Qu'une telle opinion fût sans autorité, Renan le savait fort bien. Il notera dans W. J. qu' « aucun portrait traditionnel de Jésus n'existait aux premiers siècles » (84, n. 2). Mais la beauté du Maître explique mieux son succès ; et puis, les gravures des missels, les tableaux d'églises et de musées, les devantures du quartier Saint-Sulpice, le Christ d'A. Scheffer, majestueux et fier (H., 427), avaient depuis longtemps rendu classique cette représentation [2]. En dépit du rationalisme, qui avait eu

1. Renan estime toutefois que cette tradition est peu solide.
2. Le passage de H., 412, où Renan appuie « la thèse de la laideur matérielle du Christ », outre qu'il remonte à une date plus ancienne,

assez à faire de lui enlever son auréole, Jésus continuait à parcourir la campagne, en tête de sa troupe « gaie et vagabonde », parmi les « épis qui jaunissaient » (166), sous un ciel traversé de nuages légers ; — ou à s'asseoir au banquet mystique, « particulièrement aimable et attendri », tenant le pain et le bénissant, un poisson servi sur la table [1] (302-303).

« De ce qu'une chose est *figurée*, dirons-nous à notre tour, il ne s'ensuit pas qu'elle soit vraie. » Mais que peut la réflexion sur une illusion si commune et si forte ? L'idolâtrie est encore l'auxiliaire le plus efficace de la foi, et l'on se demande si l'image, que Renan lui-même n'a su effacer de sa rétine, cessera jamais de fasciner l'humanité.

VI. Variations de Renan sur Jésus

Comment l'historien des *Origines du Christianisme* se représenta-t-il Jésus dans la suite ? Plus féminin peut-être : l'étrange morale de Luc qui préfère au juste le pécheur repenti correspondrait aux défaillances aimables de la parole du Maître [2], menée par l'image et le sentiment bien plus que par le raisonnement (E., 277-278), — plus juif

end à faire sentir le contraste entre les esthétiques païenne et rétienne par la considération du Crucifix : on ne peut guère dire u'il préjuge quoi que ce soit sur Jésus avant la Passion.

1. Voir aussi p. 208 sur la conservation de certaines scènes consarées par la peinture.

2. Précédemment, Renan y avait surtout vu l'influence de Paul P., 489, n. 3).

surtout. Dans la *Vie de Jésus*, Jésus était « exempt de presque tous les défauts de sa race » (325). Dans les *Evangiles*, il est « juif, et il est lui-même », en attendant qu'il devienne dans *Marc-Aurèle* « bien plus un grand juif qu'un grand homme » (634). « Ce jeune Juif, à la fois doux et terrible, fin et impérieux, naïf et profond, rempli du zèle désintéressé d'une moralité sublime et de l'ardeur d'une personnalité exaltée... aurait sa place dans un tableau de Bida [1], la figure encadrée de grosses boucles de cheveux » (E., 88).

Renan continua-t-il à croire Jésus aussi semblable au Christ qu'il l'avait fait dans sa *Vie* ? Oui, au moins « dans les traits essentiels » (E., 87). Le Christ est un idéal, dites-vous ? Eh bien, « l'idéal est quelquefois le vrai. Athènes offre l'absolu du beau dans les arts, et Athènes existe » (E., 87-88). Et puis, il n'est pas qu'un idéal : « ces traits de temps, de race et de caractère individuel », que Renan aperçoit maintenant si nets dans les Évangiles, en confirment la véracité générale.

Cependant, ailleurs, il s'exprime sur ces documents en homme qui ne veut pas se laisser prendre à leur apparente candeur. N'avait-il pas déclaré dès 1867, et même dès 1849 (A., 281), que les Évangiles n'ont pas l'autorité de textes histo-

1. Cf. les Illustrations de l'édition de luxe *Les Saints Evangiles*t *Traduction de Bossuet* (1873), notamment l'image en pied du Chris· qui précède le 1er Evangile. On sait aussi que des dessins de Bida furent gravés pour une édition du *Cantique des Cantiques* traduit par Renan (1886).

ques ? [1] N'avait-il pas vu qu' « ils fournissent uvent des arguments aux deux thèses opposées, que la figure de Jésus y est modifiée selon les es dogmatiques des rédacteurs » (W. J., XVI, VII) ? Comment sa défiance ne se serait-elle pas rtifiée depuis qu'étudiant d'assez près les pre-ères générations chrétiennes, il se rendait compte e plus d'un élément naguère employé dans la *e de Jésus* avait sa place mieux indiquée dans ur Histoire ?

Renan allait-il donc mutiler la première pierre son édifice ? Nullement. Sur plus d'un point effet, il conserve avec une souple ténacité [2] s positions de 1867 : ainsi il reste d'avis que la gende du Christ était déjà écrite avant sa mort ur un grand nombre de traits (E., 182 et n. 1), qu'on vit l'accomplissement des prophéties ns des circonstances réelles de la vie de Jésus : là les renvois à la *Vie de Jésus* qui sont assez mbreux dans *les Evangiles*. Même, il reprend rtaines positions de 1863 abandonnées en 1867, êtant derechef à Jésus la parole : Rendez à sar, etc..., qu'une note de la treizième édition avait retirée, ou écrivant, malgré ce qu'on a vu

. En 1877 il ne trouva « dans tous les Évangiles réunis » qu'une ule page absolument historique : le récit de la mort de Jean-Baptiste s Marc » (E., 116, n. 3).

. Que l'on compare H., 165-168 à E., 90, en passant par W. J., -266 (où Renan va jusqu'à dire que Jésus lui-même, « convaincu les prophètes n'avaient écrit qu'en vue de lui, se retrouvait dans rs oracles sacrés »), et l'on verra combien Renan tenait à sa propre nion.

plus haut [1] : « *On se rappelait* que ses os n'avaie
pas été rompus, que sa robe avait été tirée
sort ».

En outre il affirmait, comme au début de
carrière, qu' « il n'y a pas de critique assez subtile
pour distinguer les paroles authentiques de Jés
et celles qui lui ont été prêtées. Dès lors, qui os
rait critiquer l'auteur de la *Vie de Jésus* et d
Evangiles d'avoir laissé la limite indécise, et
« paraître ainsi se contredire » ? Et notre historie
de conclure : « Si c'est là un défaut, c'est un défa
tenant à la nature du sujet, et nous avons cru q
ce serait un trait de vérité de ne pas trop cherch
à l'éviter » (E., 204).

C'est ainsi que les prérogatives de Pierre acco
dées par Jésus d'après la *Vie de Jésus*, so
considérées comme légendaires dans les *Evangiles*
(180) et dans *Marc-Aurèle* (70) ; — que la par
bole du roi qui, à défaut des invités rebelles, reço
à son festin des gens recueillis un peu partou
légitime d'après la *Vie de Jésus* l'appel au peup
de Jésus dédaigné par le « monde officiel » (17
et naît, dans les *Evangiles*, plus de cinquante a
après, pour répondre à ceux qui trouvaient l
Églises de Paul trop largement ouvertes (201) ;
que la parabole de l'ivraie et du blé, destinés
n'être séparés qu'à la moisson, exprime dans
Vie de Jésus la façon dont Jésus se figurait le jug

1. Cf. aussi W. J., 434, n. 2.
2. Déjà dans A. C., Renan avait déclaré « ne croire nullement q
Jésus ait eu le dessein d'établir un chef dans son Église » (552).

ent final (117), et est imaginée d'après les *Evan-iles* contre Paul, ce « semeur fâcheux qui faisait une moisson pure une moisson mêlée (108-109 273-274) ; — que le précepte : « Soyez de bons anquiers », est d'abord mis dans la bouche de ésus et interprété ainsi : faites de bons placements vue du royaume de Dieu, en donnant vos biens ux pauvres (V. J., 180), et qu'il flotte ensuite squ'à échouer dans une note de *Marc-Aurèle* 6, n. 2), comme attribué par les Ebionites à ésus et signifiant : Ne gardez de la religion de oïse que ce qui est de bon aloi ; — que ces traits de feu » contre les docteurs, ces « traits gnes d'un Fils de Dieu » sont, d'après les *Evan-les*, issus, pour une part, « du dégoût qu'ins-raient aux chrétiens les recherches subtiles la casuistique juive » d'après 70 (67) [1] ; — u'enfin, si Jésus prescrit dans Matthieu d'évan-liser Israël seul, puis tout le monde, c'est parce ue l'auteur de cet écrit, doué « d'une conscience quelque sorte double [2] », à la fois juif et chrétien, accepté de la tradition des dires « en sens con-aires, pourvu qu'ils soient édifiants, sans cher-ier à les concilier » (E., 207, 209).

1. Dès 1866, Renan soupçonnait que l'antipathie réciproque de sus et des Pharisiens avait pu être exagérée par les synoptiques. proposait alors de l'expliquer par « les événements qui amenèrent, s de la guerre de 70, la fuite des chrétiens au delà du Jourdain » ., 137, n. 2.

2. Qualité que Renan désigne ailleurs (D. C., 324) par le mot de υχος, en l'attribuant aux trois synoptiques.

Renan finit en 1891 son *Histoire du Peuple d'Israël*, après quoi il n'écrivit plus guère. Or, le dernier chapitre de cet ouvrage, intitulé : *Finito libro, sit laus et gloria Christo* [1], traite de Jésus, et nous lègue donc les idées suprêmes de l'historien sur ce sujet tant médité.

Dans ce qu'il a écrit sur Jésus, il maintient qu'il aurait pu mettre à chaque instant en marge un signe de doute. Mais il reste d'avis que « la part de la réalité historique est assez considérable dans les Évangiles » (H5., 418) ; que Jésus fut, « comme physionomie générale, tel que les synoptiques le représentent » (416-417). Certes, rien ne s'oppose *à priori* à ce que le Christ doive sa beauté non à Jésus, mais à l'imagination populaire [2] ; mais la thèse contraire [3] est « bien plus probable » ; Renan déclare « s'y confirmer de plus en plus ». Oui, ce Juif fut grand et beau ; pour avoir été aimé à ce point, il a dû être divinement aimable. Voilà l'*allumette*, dirait Loisy : un amour ressenti par une douzaine de personnes, si fort qu'il fut contagieux, qu'elles le communiquèrent au monde (417-418).

Renan eût pu trouver là le lieu de condenser sous une troisième forme ce qu'il tenait pour maté-

1. « Le livre achevé, louons et glorifions le Christ. »

2. Renan exprime cette pensée sous une forme des plus énergiques : « On ne pourra jamais réduire au silence celui qui soutiendra que sous l'énergie transformante de l'imagination populaire, la plus laide chenille peut devenir le plus beau papillon. »

3. Celle de la *Vie de Jésus*. Cf. V. J., 447 : « Pour s'être fait adorer à ce point, il faut que Jésus ait été adorable. »

riellement certain dans la vie de Jésus. Il se con-tenta d'affirmer que les discours du Maître étaient, à peu de choses près, les discours conservés dans le pseudo-Matthieu ; que sa Passion fut, comme ligne générale, ce que nous disent tous les textes ; que le *Pater*, le récit eucharistique nous le font voir *presque en des photographies instantanées* (417).

Un an après avoir rendu ce dernier témoignage, Renan mourait. Il gît à présent, innommé, au cimetière Montmartre, dans le caveau d'A. Scheffer. Une fresque, au mur du fond, représente Jésus. Renan dort tranquille, il n'est pas loin de son ami.

VII. Le problème de l'existence de Jésus

Le lecteur qui comparera l'opinion si conservatrice de Renan au radicalisme professé dans l'un des volumes de cette collection [1], pensera peut-être avoir sujet de s'étonner, de se défier du rationalisme qui ouvre à ses adeptes des voies si divergentes. Voici de quoi le rassurer. Outre que la science des origines chrétiennes a dû progresser depuis le siècle dernier, Renan n'est point passé les yeux fermés à côté du problème de l'existence de Jésus. Qu'on en juge par les textes suivants :

Vie de Jésus, 13e éd., XVI «... [Faisant suite à l'abrégé biographique rapporté plus haut]. Voilà ce que nous

1. P.-L. Couchoud, *Le Mystère de Jésus*. L'auteur y expose comment, selon lui, Jésus-homme n'a pas existé.

saurions avec certitude, quand même les Évangiles n'existeraient pas ou seraient mensongers, par des textes d'une authenticité et d'une date incontestables, tels que les Epîtres évidemment authentiques de saint Paul, l'*Epître aux Hébreux*, l'*Apocalypse*, et d'autres textes admis de tous. »

Saint-Paul, 309-310. « Pour Paul, Jésus n'est pas un homme qui a vécu et enseigné... C'est un être tout divin... Si cette école seule nous avait transmis des écrits, nous ne toucherions pas à la personne de Jésus et nous pourrions douter de son existence. »

Antéchrist, 84-85. « Paul ignorait ou feignait d'ignorer le Jésus historique. »

Ibid., 221-222. « [A propos de l'*Epître aux Hébreux*]. « Chose singulière ! la mort de Jésus prenait ainsi, dans l'école de Paul, une bien plus grande importance que sa vie. Les préceptes du lac de Génésareth intéressaient peu cette école, et il semble qu'elle ne les connaissait guère ; ce qu'elle voyait au premier plan, c'était le sacrifice du Fils de Dieu s'immolant pour l'expiation des péchés du monde. »

Histoire du Peuple d'Israël, I, 159, n. 4. « [Pour établir que Jésus est plus historique que Moïse] Saint Paul admet sûrement Jésus comme un personnage ayant existé. Or saint Paul est contemporain de Jésus ; il s'est converti à la secte quatre ou cinq ans après la mort de Jésus » *(Epître aux Galates)*.

Ibid., V, 415-416 et n. 1. « Jésus a existé. La preuve en est dans les Épîtres indubitables de saint Paul, surtout dans l'*Epître aux Galates*. Les Évangiles, tout en renfermant du vrai, ne sont pas des livres historiques. Les témoignages juifs et païens sont modernes et douteux. Mais Paul se rattacha à l'Église de Jésus deux ou trois ans après la mort de Jésus et quand la période des apparitions n'était pas encore finie. Or Paul croyait certainement que Jésus avait existé. On pourrait faire une petite *Vie de Jésus*

ec les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux
alates et avec l'Épître aux Hébreux, qui n'est pas de
int Paul, mais est très ancienne. Quelques passages
Paul, surtout en ce qui concerne la Cène, s'accordent
rfaitement avec les Évangiles. »

Ainsi rapprochés, ces passages montrent qu'à
poque où Renan était le plus familier avec l'œuvre
ulinienne (1869), il a vu que Paul parle de Jésus
n comme d'un homme, mais comme d'un dieu.
ulement cette remarque ne l'empêcha pas de
er, à d'autres moments, ce même Paul, comme
moin de l'existence de Jésus. Quand il doutait
après Paul, sans doute croyait-il d'après les
vangiles ; et il croyait d'après Paul dès qu'il
utait d'après les Évangiles. Jeu de *Desultator* !

Comme le dernier texte cité tout à l'heure,
tamment, est significatif ! Que nous voudrions
ir le verset de Paul où Renan a lu que l'apôtre
st converti « deux ou trois ans après la mort de
sus » ! Et la phrase sur l'accord de Paul et des
vangiles en ce qui concerne la Cène, comment
ntendre ? D'après le contexte, Paul serait là
ur confirmer les Évangiles. Mais n'est-il pas
ssi, dans la pensée de Renan, confirmé par
x ? [1]

. Renan a insisté à plusieurs reprises sur cet accord de I, *Cor.*,
, 23-25, « le texte évangélique le plus anciennement écrit qu'il y
» (de l'an 57) (E., 284), avec les synoptiques, surtout avec Luc.
passage de Paul est traduit dans *Saint-Paul*, 404, et dans P.-L. Cou-
oud, *op. cit.*, 141. Renan rend le début de cette façon : *J'ai appris
Seigneur*. Paul, observe-t-il (E., 78, n. 1)), déclare par là tenir ce
il sait « de tradition première » : le commentaire est plus vague que
traduction. Couchoud pense qu' « il s'agit d'une révélation d'en-

Lire Paul avec des yeux vierges, oublier tou à fait la représentation évangélique qu'ont imposé l'éducation et la croyance, peut-être l'hérédité c'est bien difficile : Renan lui-même n'y a réuss que momentanément, et sans tirer les conséquence d'une libération dont il ne voyait pas la portée L'opinion traditionnelle l'avait, à cet égard, res saisi depuis longtemps quand il proposait de faire une petite *Vie de Jésus* avec quelques épîtres N'importe, si l'esprit dans lequel il lisait Pau en 1869 est le vrai, si les sources qu'il désignait en 1891 sont les bonnes [1].

haut ». — L'opposition des deux méthodes se voit bien dans c cas. Pour Couchoud, le passage en question est à l'origine de l tradition évangélique, qui n'a fait que le mettre en forme historique Pour Renan, il est, au même titre que les Évangiles, sinon au mêm degré, issu de la vie de Jésus. Très tôt serait né une sorte de réci stéréotypé de la Cène, su par cœur, qui se serait fixé, avec peu d variantes, tout d'abord dans I *Cor.*, ensuite dans les synoptiques (Cf. V. J. 387, supra p. 204 n. 1 ; E., 77-78 ; 269-270).

1. Il n'est pas jusqu'à l'*analogie* du Bouddah, si joliment introduit par Couchoud (9 et seq.) qui n'ait fixé l'attention de Renan. Les *Nou velles Etudes* contiennent (cf. surtout 137-142) l'article du *Journal de Savants* où Renan apprécia, en 1883, l'*Essai sur la légende de Bouddh* (2e édit., 1882) de Senart, selon lequel cette légende ne permet pa d'affirmer l'existence du docteur Cakya-Mouni, mais représente un version nouvelle de la légende du dieu Vichnou. Couchoud mentionn aussi ce livre de Senart (10 et n. 1). Seulement Renan, on le devine n'adopte qu'avec des réserves l'opinion de l'indianiste : l'existenc de Jésus lui paraît épauler celle de Cakya-Mouni. Couchoud, au con traire, s'y rallie volontiers, et pour cause... Le plus curieux est qu'après avoir exposé la thèse de Senart, Renan conclut qu' « entre la vie d'u *dieu humanisé* et la vie d'un *homme divinisé* la distinction peut êtr souvent difficile à tracer », — sans se douter que l'interversion de ce deux *processus* (« du ciel à la terre » ou « de la terre au ciel ») étai aussi de quelque conséquence pour la solution du problème de Jésus. — On trouve aussi dans *Marc-Aurèle* (634) cette idée, affirmée ave force par Couchoud, que « ce qu'il y a de plus anti-juif », c'est « u homme-Dieu. »

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 7
Bio-bibliographie sommaire 9
Abréviations employées dans ce livre 12

PREMIÈRE PARTIE. PHILOSOPHIE

Dieu 15
La Providence 23
La Prière 28
Le surnaturel 33
L'âme 42
La mort 56
La vie future 62
I. *Immortalité de l'œuvre* 70
II. *Immortalité dans le souvenir* 71
III. *Le réveil futur* 74
IV. *Souhaits* 78
Le mal 82

DEUXIÈME PARTIE. RELIGION

La religion 93
De la psychologie religieuse 104
Le christianisme 112
I. *Traits essentiels du christianisme* 113
II. *Histoire du christianisme* 119
III. *Avenir du christianisme* 128
Judaïsme et christianisme 132

Le catholicisme 141
I. *Le catholicisme et la liberté* 144
II. *Le catholicisme et la science* 150
III. *Equivoques* 156
IV. *Pronostics* 159
Le protestantisme 163

TROISIÈME PARTIE. JÉSUS

Les Évangiles 177
I. *Les Evangiles synoptiques* 177
II. *Le quatrième Evangile* 184
La personne de Jésus 194
I. *La beauté du Christ* 194
II. *Le Galiléen Jésus* 198
III. *Agrandissement de Jésus* 202
IV. *Apparition de Jésus à Renan* 205
V. *Le Jésus renanien* 218
VI. *Variations de Renan sur Jésus* 223
VII. *Le problème de l'existence de Jésus* 229

ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR F. RIEDER ET Cie
PAR LA SOCIÉTÉ
ANONYME DE GRA-
VURE ET D'IMPRESSION
D'ART, A CACHAN,
LE 30 OCTOBRE 1925

Ernest Renan est avant tout un *penseur religieux*, il convenait étudier spécialement sous cet aspect, et c'est ce qui n'avait pas e été fait. M. Pommier a voulu combler cette lacune. Le volu- qu'il publie est une mise au point d'idées que l'illustre historien hristianisme a jetées dans la circulation et sur lesquelles nous s tous plus ou moins. Mais précisément dans ce commerce, se sont déformées, leur origine s'est perdue.

s voici (grâce à cet ouvrage et aux références qui y sont minu- ement indiquées) rendues à leur origine, rattachées aux textes elles s'étaient séparées pour flotter dans nos mémoires.

comment ne pas s'y intéresser, puisque ce sont là les réponses Renan a faites, non point à tel ou tel moment de son existence, dans tout le cours de sa vie, aux grandes questions qui s'impo- à chacun de nous : dans l'ordre métaphysique (que penser de ? de l'âme ? des miracles ? de la mort ?), dans celui des ions positives (christianisme, catholicisme, protestantisme, sme : quel avenir leur est réservé ?), enfin dans celui de la cri- biblique. C'est par ce dernier point surtout que la présente se rattache à la collection *christianisme :* M. Pommier a con- é toutes ses recherches autour de la personne de Jésus, pour mettre en lumière l'image que l'ancien séminariste s'est faite du teur du christianisme, image, on le verra, qui s'est plus modi- encore qu'on était porté jusqu'ici à le croire.

GTU Library
3 2400 00536 5600

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.